Мило Ломпар

ДУХ САМОПОРИЦАЊА

Прилоī криīшици срīске кулīшурне īолиīшике

*

У СЕНЦИ ТУЂИНСКЕ ВЛАСТИ

ОСМО ИЗДАЊЕ

CATENA MUNDI
Београд, 2018.

ПРЕДГОВОР ШЕСТОМ ИЗДАЊУ

У периоду између децембра 2011 и децембра 2014. године појавило се неуобичајено много критичких одзива на схватања и анализе које је донела моја књига *Дух самопорицања*. Они су условили различите облике јавног понашања према мојој личности. Већ је прво издање *Духа самопорицања* засметало њеном издавачу у настојању да добије сајамску награду: рекли су му – у ова демократска и либерална времена – како његова издања заслужују признање, али му оно измиче зато што објављује књиге „Чавошког и Ломпара". Било ми је жао издавача, али ми је било драго да су ме сместили поред врсног научника и вишедеценијски дискриминисаног човека. Овако жигосаној књизи није посвећен ниједан неутрални или афирмативни ред у дневним новинама, било да су у државном или приватном власништву, нити је добила и један секунд на толиким телевизијама наших националних фреквенција. Она је – истовремено – нападана у загребачким, београдским и сарајевским штампаним медијима, као што је била предмет полемичко-политичког потказивања на таласима нашег државног радија.

А ипак је – у периоду од две године – доживела чак пет издања: непрестано проширивана новим образложењима својих почетних теза, она се – у овом шестом издању – напокон појављује у свом коначном облику. Имала је и неколико видова подршке. Тако ју је недељник *Печат* афирмисао на различите начине: критичким приказима, округлим столом који јој је посвећен, објављивањем новонаписаних деоница, додељивањем награде *Печат времена*. Значајно је што ју је подржао један број угледних критичара у стручним часописима: од *Летописа Матице српске* преко *Књижевног магазина* до *Нове Зоре*. Највећу подршку су јој дали њени читаоци: нема нити једне књиге оваквог научног и теоријског профила која је у две године доживела чак пет издања.

Премда су критичке реакције биле различите, како због свог садржаја и својих аутора тако и због места на којима су се појављивале, оне се

ипак могу разврстати у неколико група. Било је критичких реакција које су – поред испољених неподударности у појединим питањима – показале начелно благонаклон и добронамеран однос према садржајима и ставовима моје књиге. То се може препознати у текстовима Зорана Аврамовића, Владимира Димитријевића, Боривоја Рашуа, Косте Чавошког, Радивоја Микића, Марка Паовице, Јована Попова, Милана Брдара, Драгана Хамовића, Селимира Радуловића, Станоја Ивановића, Бранка Драгаша, Зорана Јовановића, Слободана Ракитића, Велимира Секулића, Бранка Стојановића, Радомира Батурана, Бојана Јовановића, Дарка Танасковића. Иако су се они међусобно разликовали у издвајању посебних тема и мотива које моја књига дотиче, укупну меру њихових увида доносе тврђења како сам – у критичком регистру своје књиге – „велику пажњу посветио идеологемама које су највећа препрека за уобличавање целовите и аутономне српске културне политике", док сам – у њеном позитивном регистру –„изградио једно целовито, кохерентно, добро образложено и изнад свега убедљиво српско становиште".

Било је, пак, спорадичних помињања моје књиге, која су наглашавала њен значај, све до тврђења да је она „једна од најбољих полемичких књига у српској литератури", премда њихови аутори – попут Слободана Дивјака – немају уверења блиска оним ставовима које афирмише моја књига. Било је оних аутора који су – попут Данила Н. Басте – дотицали врсту *јавне* и *владајуће* медијске дискриминације којој сам изложен: „тада готово усамљен у својој тежњи да удахне живот српском становишту, у неким круговима због тога нападан и прокажен, проф. Ломпар... је српско становиште веродостојно образложио као ненасилно и отворено, као слободарско и ни у којем случају скучено, у себе затворено и изолационистичко".

Било је, пак, разнородних негативних критичких текстова о мојој књизи. Тако су јој неки аутори замерали да – наглашавањем контактне природе српске културе – враћа српску културну егзистенцију „у југословенску маглу", док је било аутора – попут Петра Милосављевића – који су своја *садржинска* неслагања обликовали у подручју релативне коректности и без политичких потказивања.

Било је и много нескривено непријатељских критичких приказа мојих схватања. Такви су били опширни критички прикази попут оних у загребачким *Новосӣима*, *Пешчанику* и *Сарајевским свескама*: на њих сам одговорио у другом и трећем издању своје књиге. Но – као у неком тајанственом дослуху са давнашњим Титовим слоганом који налаже да пређемо *с ријечи на дјела* – у једном удворичком писму тадашњем првом потпредседнику српске владе, у којем му је пописао шта треба да уради да би му били опроштени греси деведесетих, *Пешчаник* наглашава – у 2013. години – како би ваљало обратити пажњу на то ко предаје *Кулӣурну исӣорију Срба* на Филолошком

факултету у Београду. То је предлог изнет у најбољој традицији комунистичке чистке на Београдском универзитету 1945 или 1975. године.

Као неопходна стратешка матрица, културни додатак *Политике* проширивао је назначени пут политичким нападима у неколико узастопних бројева, да би потом – преко писама читалаца – *Политика* посезала за именовањем „теразијског Мила". То је облик националне дискриминације помоћу човековог имена. Но, у 2014. години, *Политика* је отишла корак даље: зато што сам се залагао да у најужи избор за награду *Никола Милошевић* уђе књига Небојше Васовића *Зар опет о Кишу?*, у којој аутор критички посматра установљени мит о Кишу, био сам оптужен ни мање ни више него за – антисемитизам. Ту полицијску и *денунцијантску* потерницу расписао је универзитетски професор. Током полемике у којој је његова вишеструка несолидност постајала све очигледнијом, он је – поводом једне моје чињеничне грешке коју сам и уочио и исправио *без* било чијег подстицаја – поднео званични, безразложни и неутемељени захтев да будем изведен пред дисциплинску комисију Филолошког факултета. У таквом захтеву пребива одјек давнашње потраге за *административним мерама* као последњим доказима полемичке и политичке ваљаности. Таква ситуација није постојала у протекле три деценије, па нам она показује како се непрестано модернизујемо у повратку титоизму.

Када се – неколико месеци после неуспелог налета *Политикиног* денунцијанта – песма Небојше Васовића појавила у *Политици*, као дискретно прање руку од сопственог критичара и сарадника, као тихо измицање од његових оптужби, то је значило како се и универзитетска послуга отпушта због рђаво обављеног посла. Но – у децембру 2014. године – оптужена Васовићева књига добила је награду *Николај Тимченко*. Ту награду је доделио жири у којем су били професори Новосадског и Нишког универзитета. Њихова образложења – објављена у *Српском књижевном листу* (10/115) – била су вођена садржајем и вредностима књиге. Она су, међутим, ненамерно и нехотично потпуно потврдила ставове које сам износио у полемици са срамно уређиваним културним додатком *Политике* и њеним денунцијантом с маском знанственика.

Ствари су се знале захуктавати саме од себе: када је Милош Ковић – у интервјуу *Политици* – нагласио да треба разликовати европске вредности од европских интереса, он је обзирно упутио на моје име, јер је реч о ставу изнесеном и подробно образложеном у мојој књизи *Дух самопорицања*. Али, када се сам разговор појавио – 19. априла 2014. године – у културном додатку *Политике*, из његове реченице је уклоњено помињање мог имена. То значи да став може да буде толерисан, али не и *означени човек*: и кад није спорно мишљење, остаје спорна – личност.

Новинар *Вечерњих новости* ми је затражио – у јесен 2013. године – да дам изјаву поводом Његошевог јубилеја, јер се навршавало двеста година рођења највећег српског песника. Удовољивши његовој молби, осудио сам власт која је прикрила сам јубилеј у нашој јавности, да бих сазнао како његов уредник није желео да објави моје мишљење. Новинарка културне редакције РТС, упитана због чега ме није позвала да говорим у емисији о Његошу, одговорила је како то није учинила зато што се не слаже са мојим политичким ставовима. Сав човеков интелектуални труд, оно што је он постигао у строго одређеним подручјима духа, оно што су потврдили национални и – што је за колонијалну свест пресудно, премда је у стварима националне културе мање важно, јер је кључни ауторитет за српску књижевност по дефиницији ситуиран на нашим универзитетима – међународни ауторитети, све то бива обезвређено услед његове политичке оријентације. Да ли РТС постоји да би се појављивали политички истомишљеници његових новинара или људи који имају нека постигнућа у вези са темом?

Одлучујуће је сазнање о атмосфери у којој новинар саопштава како делује у складу са идеолошком дискриминацијом. То нам показује како је идеолошка дискриминација постала нормална ствар са становишта општег мишљења. Јер, новинар не осећа да постоји некакав проблем у таквом јавном понашању, већ се хвали својом ревношћу у остваривању модернизацијских токова. Он то може да учини, јер је створена јавна подлога за такву дискримацију: српско становиште треба неистинито подвести и под антисемитизам. Управо немотивисаност и глупост оптужби које се спуштају на човекову главу открива како је истинско настојање везано за далекосежно обележавање и онемогућавање неког ко – попут мене – неодступно заговара српско становиште у нашој култури.

Занимљива је и динамика напада: док су ме – до избора 2012. године – нападали представници секуларног свештенства, дотле су им се – после тих избора – снажно почели придруживати представници наводно националне оријентације. Промена сувише блиска промени власти да би била спонтана. Ако је било очекивано да се глобалистичка интелигенција, тај плод засада титоистичког југословенства као инструмента хрватске културне политике, пропагандистички устреми на обнову јавне свести о српском становишту, околност да се национална интелигенција осећа нелагодно када треба делатно – а не тек декларативно – да делује у правцу српског становишта открива дубинску проблематичност националне интелигенције. Она је превасходно везана за националне институције. Узалуд ме је бивши председник Матице српске, академик Чедомир Попов, наговарао да се кандидујем за њен Управни одбор, узалуд су ме и на скупштини изабрали у слободном избору између више кандидата, кад је потом организована нова скупштина, са ограниченим и дириговaним избором кандидата, па *једино* мене не изабраше.

Увек би се могло казати како такво стање ствари проистиче из особина човека а не из његове политичке оријентације. Јер, како је говорио Душан Матић: „Човек не живи са истином нити са лепотом него он живи са другим људима." А другим људима се замерамо на различите начине: некад начелне, а некад личне. То би могло бити од значаја за оне који полажу право на учешће, моћ и утицај. Колико је мени лично стало да се појављујем на РТС-у, показује околност да сам – у 2013. години – одбио да се појавим у две емисије поводом јубилеја Црњанског, као што сам одбио у више наврата сваку сарадњу са *Политиком*. Каква је сврха појавити се на месту где су вас нетом извређали, осим да накнадно ауторизујете изнете увреде? Човек који ништа не тражи нити очекује истински и безусловно је слободан: онолико колико је човеку могуће да буде. Зашто га јавно понижавају? Зато што је то пуна слика у коју га доводи идеја о српском становишту. Јер, његово лично понижење постаје ствар која симболизује једну општију поруку.

Не би било исправно помислити да се на било шта жалим: указујем на појаве које су искључиво идеолошки и политички одређене, пошто готово никога од њихових актера не познајем, као што ни са ким од њих немам никакав – негативан или позитиван – однос. Управо такви – безлични и идеолошки предодређени – поступци стварају дубински и деструктивни карактер наше јавне свести.

Као завршни израз овог правца критичке рецепције моје књиге, као вршна тачка једног низа дискриминишућих осврта на моје име у дневној штампи, у чему је пословично истрајан био *Danas*, а неуобичајено учинковита *Политика*, као што су се на електронским порталима појавила бројна оспоравања мојих схватања и моје личности, појавила се књига колонијалног апологете, који се први пут огласио у *Сарајевским свескама*. То је књига *Mi pa mi* (Otkrovenje, Beograd, 2014) која је у целини посвећена критици мојих схватања.

Њен садржај – који у појединостима оповргавам на прикладним местима шестог издања своје књиге – засводиле су оцене карактеристичне за цео овај правац критичке рецепције *Духа самопорицања*. Таква је оцена да „од свог методолошког фашизма, то острашћено становиште прави идеологију којом пуни књиге као што је *Дух самопорицања*" (*Mi pa mi*, 199). То је „празном реториком накиђени *катехизис* паланачког духа-анти-духа", премда је „та књига ипак, на првом месту, обичан паланачки памфлет, тј. погрдни спис чији циљ је да осведочи и расцвета сопствену мржњу, да не бирајући идеолошка средства, својим опонентима нанесе увреду или љагу" (*Mi pa mi*, 31). То је једна „несрећна књига" (*Mi pa mi*, 124), која „нуди нове, надахнуте тонове српског национализма" (*Mi pa mi*, 156), јер је то „једна нимало диференцирана националистичка прича" (*Mi pa mi*, 182), у којој „ништа иоле трезвено се не би могло наћи" (*Mi pa mi*, 248). Све те оцене служе да би

оснажиле закључак како „ово крајње пристрасно и фетишизовано српско становиште самој српској јавности... једноставно, није *нимало потребно*" (*Mi pa mi*, 199). Шта се ради са *непотребним књигама*? Има разних начина: на Конгресу културне акције – у октобру 1971. године, у Крагујевцу – једноставно су их спаљивали.

Премда је безусловно афирмисао схватања својих истомишљеника, критички осврт Латинке Перовић је деловао – у односу на њих – као неупоредиво цивилизованије настојање да се жигошу моја схватања: она као да се трудила да – попут искусног професионалца – поправи оно што су неуки аматери упропастили, пошто је понудила учинковити свилени гајтан – или оштрицу идеолошког скалпела – уместо сасвим неприкладно употребљених оруђа. Но, оно што је карактеристично за магистралну негативну рецепцију моје књиге, појављује се код ње у згуснутом виду основне (чињеничне) несолидности.

То показује овај њен закључак: „Нема, дакле, дисконтинуитета у духу паланке. Све што је рекао Мило Ломпар после слома већ се налази у списима Добрице Ћосића од 1968. до његове смрти ове године." Ако је човек прочитао како сам оценио књижевни и политички профил Добрице Ћосића, може само да се зачуди над оваквом тврдњом; а ако се сети да ме је Добрица Ћосић – у књизи *У туђем веку* – означио као човека који има негативан однос према његовом делу, његово чуђење може само да порасте. Ако је упамтио моје наглашавање разлике између комунистичких посезања за српским становиштем и грађанских заступања српског становишта, он бива суочен са недоумицом: да ли је Латинка Перовић прочитала *Дух самопорицања*? То питање није безначајно. Јер, уколико није прочитала књигу о којој суди, она озбиљно доводи у питање сопствену *интелектуалну ваљаност*; а ако прави тако крупне чињеничне и текстолошке грешке, премда је прочитала моју књигу, онда сенчи сумњом сопствену *моралну ваљаност*. Ниједан исход није по њу повољан.

Тако је затворен први рецепцијски круг моје књиге: њене анализе, увиди и закључци подвргнути су најразличитијим посматрањима и оценама. Одговоривши на критичке реакције које су ми се чиниле – ма колико биле засноване на лако утврдивим неистинама – од значаја за употпуњавање садржаја саме књиге, стигао сам до тачке на којој могу да утврдим њен коначни лик. Све што ми се чинило да је потребно да кажем – у задатим оквирима једне књиге – свакако да сам казао: записане су и адресе њених подржавалаца и оспоравалаца. Остала је само њена судбина у времену. Јер, *habent sua fata libelli*.

Мило Ломпар

У прве две деценије XX века, са Србијом се поновила историја из античких времена - да једна мала држава може бити велика земља.

Милан Кашанин, 1968.

Сви су мрзели ту Србију - почев од србијанских комуниста.

Сретен Марић, 1992.

Док се српски народ не излечи од југословенства, не може имати ни свој национални програм. Али ја знам да све ово што говорим не вреди ништа. Биће много Срба који ће ове моје идеје сматрати издајничким. У сваком Србину чучи Југословен и једва чека да поново појури у своју стару пропаст.

Борислав Михајловић Михиз, 1990.

СВЕТИОНИК У ТМИНИ

Јадрански светионичар

Има нечег необично пријатног у старинским и класичним библиотечким читаоницама: нарочито за меланхоличне духове. Јер, ту се распростире особита сеновитост, као подручје полумрака који чини да се оштри рубови стварности растварају у неодређености, али и да уобичајени увиди попприме затамњен вид и открију своје скривено порекло. Стакленим оквиром оивичене стоне лампе делују – љубитељима средњовековних представа – као трептаји жишка у кандилима дуж иконостаса. Тишина и хладовина – за летњих жега – појачавају овај утисак. Све је у знаку прошлих времена: мисао о њима не може отклонити ни светли екран компјутера на понеком столу, нити са таванице блештеће неонске и фосфоресцентне светлости. То је прави простор за читање старих новина.

Намењене актуелностима, новине су најинтересантније када су далеко од њих: када из потпуно заборављеног и давнашњег времена открију колико је наше време прекривено дугачком сенком. То је један од ненаглашених парадокса који припадају новинама: о садашњем времену много више од актуелних новина могу да нам кажу старе новине, после чијег листања нам на прстима остаје дебео слој прашине. Јер, тек у ретроспективи, у сећању које је стопљено са потоњим сазнањима, са накнадним искуствима, почињемо уочавати оно опште које је дуго било прекривено копреном најличнијих и запретаних сећања.

Тако – у прелиставању старих новина, под датумом од 6. августа 1971. године – наилазимо на извештај са припремне утакмице Хајдук – Црвена звезда, одигране у Сплиту. Овај извештај о једној такмичарски безначајној утакмици – која није имала никакве спортске последице, пошто је била превасходно егзибиционог типа – доноси и овакву реченицу: „Незадовољан исходом, један део неодговорних гледалаца је по завршетку утакмице гађао, колико се могло видети са новинарске трибине, различитим предметима играче Звезде, па је један од играча у црвено-белим дресовима лакше

и повређен. Уместо да поздрави мушку и фер борбу оба тима, овај део публике бацио је тамну мрљу на овај дерби."[1] Догађај чест на фудбалским стадионима, и пре и после ове утакмице, који се понавља на свим меридијанима, поприма друкчији вид као део личних сећања.

Било је лето, жарко – као и увек – у средњој Далмацији, у коју се стизало дугом вожњом кроз кривудаве и шумовите путеве Босне, кроз камени пејзаж и ниско растиње далматинског залеђа. Летовање на Јадранском мору – у то наизглед неузбуркано и привидно срећно време титоистичке Југославије, које све више бива идеализовано у сећањима носталгичара – имало је својства родољубивог чина. У то се уверавамо када у старим новинама прочитамо написе о томе како је „наше море" најлепше, како су острва, увале и плаже на тој обали најузбудљивији. Домашаји таквих сугестија, понављани из године у годину, усвајани без икакве разумне сумње, нису били само масовно распростирани и усвајани него су имали способност да у човеку дуго трају, да претрајавају и у зрелом добу, упркос многим сазнањима која су их могла довести у сумњу. Свакако да је *тада* објављени – и на забавама разглашени – сан сваког еманципованог и у примереној мери блазираног београдског младића могао бити везан за жељу да постане јадрански светионичар: фина мера неискрености и хотимичне атрактивности, као оно што треба да скрене пажњу на протагонисту, којег најбоље одсликава тај спој лажљиве сентименталности и неискрене побуне, препознавао се у оглашавању таквог сна. Али, и *сада* свако подсећање на тај сан буди прегршт нежности у души: „председник Србије је испричао и да је као младић, 1981. године, желео да буде светионичар на Јадрану."[2] Понекад жалимо што се барем неким људима снови не остварују.

Био је то, наравно, званично подстицани сан испод кога се кретала, комешала и кључала сама стварност. Успон до малог стадиона на Плинари беше релативно лак, многобројни људи који су корачали ка улазима били су гласни и весели, шалећи се са очекивањима од играча, вече се примицало, сенке постајале све дуже, било је топло, страх од резултата се у дечачком срцу стапао са нарастајућим узбуђењем: уобичајена навијачка ситуација. Утакмица је временом ишчезла из сећања, остала је само мутна представа о близини трибина и терена, о томе да се играч могао дохватити док је изводио корнер или аут, да би заувек остао запамћен тренутак у којем играчи у црвено-белим дресовима почињу да беже са терена: погрдни повици, предмети који лете према њима, изненада откривена самоћа – од које се хладе прсти – у наизглед пријатељском окружењу. Остало је нејасно: одакле све то? Одакле толико прецизне мржње према нама који смо стигли – вођени

[1] *Политика*, Београд, петак 6. август 1971. године, 13.
[2] *Политика*, Београд, 24. новембар 2010. године.

изнудицом или избором – тамо где су нас позивали: са места са којих су нас опомињали да не крећемо пут других страна? Одакле толико неуважавање и неосвртање на инфантилизам нашег васпитања, на самозаслепљујућу представу о томе да ту нисмо више *туђинци* него било где другде на свету?

Тренутно распрскавање службених лажи и породичних прећуткивања, сасвим непосредно и готово опипљиво сазнање о томе да смо *туђинци* на „нашем мору", сирова и сасвим животна врелина мржње: опипљива, као тело, густа и загушујућа, као магла, безразложна и безусловна. Све је то било мање опоро од сазнања о томе колико смо овде – у једном тренутку – проказани као *туђинци*: више него игде. Та шокираност тек откривеном *туђошћу* у једном – титоистички сјајним лаком – премазаном свету добиће много доцније своје образложење, разјасниће се сама по себи: било је лето 1971. године. Тог пролећа групи српских писаца беше забрањен књижевни наступ у Задру, куда су кренули „први пут после рата", па су их домаћини одвели у планинско залеђе, у село Ислам Грчки – „то значи Ислам грчко-православни, значи Ислам српски" – да би одржали књижевно вече под отвореним небом. „Народ је силазио с планина и, будући да се тад није ни имала српска застава, нити се смела носити, приметили смо једну групу која је носила заставу клуба 'Црвена звезда'. Окупило се пет-шест хиљада људи и ми смо у једно касно медитеранско предвечерје одржали књижевно вече пред неколико хиљада, занемарених, заборављених, у планини остављених Срба."[3]

Оно што у дечачким очима беше тако мутно и нејасно, тако застрашујуће зачудно, одједном постаје савршено јасно: до свега је дошло зато што су црвено-бели дресови – у том рају титоистичке толеранције – представљали српску заставу. Једна метонимија претворила се у једну метафору. Нису то, дакле, били никакви неодговорни навијачи него читав стадион, није томе био повод у незадовољству резултатом једне потпуно безначајне утакмице, нити је узрок положен у незадовољену спортску жељу, као што се ту није распростирала само она општа шовинистичка страст фудбала о којој је написано толико учених речи. Била је то непатворена и усредсређена мржња. Свако буђење из инфантилизма – тако дигираваног у нашој садашњој јавној свести, тако омамљујуће распростртог дуж толиких јавних позива и уличних огласа, толиких сиренских наговора да се поново упутимо тој не тако блиској обали, иако смо упознали многе друге, иако се свет претворио у орахову љуску – почиње једноставним сазнањем о томе да ту пребива много, одвише много оних који нас мрзе. Свако остајање у инфантилизму има своју жељу као егзистенцијални кич: бити јадрански светионичар. Понекад жалимо што се барем неким људима жеље не остварују.

[3] Борислав Михајловић Михиз, *Казивања и указивања*, БИГЗ, Београд, 1994, 263.

Европа нема алтернативу као културни образац

Изашавши из библиотечке читаонице, у сив и кишни дан, док корача ивичњаком, човек понегде може срести једно исто лице – и неодољив осмех, и дубок поглед – које на избледелим и искрзаним изборним плакатима, високо залепљеним на бетонским стубовима зграда, украшава паролу о томе да *Европа нема алтернативу*. Када се – украшен фотографијом председника Србије – појавио овај изборни плакат, у пролеће 2008. године, могло је изгледати да се суочавамо само са једним пропагандним слоганом, који почива на циљаном сужавању човекове свести, на настојању да се сваки садржај и свака искуствена евиденција примакну празном смислу. Јер, пропагандни слогани увек имају две особине: да су ефикасни и да су глупи. Веза између ефикасности и глупости није увек једнозначна. Али, овај слоган је имао и злослутну садржину, пошто је једну егзистенцијалну категорију, нешто што припада сваком животу, сазнање о томе да смрт једина у нашем животу нема алтернативу, пренео на једну политичку или идеолошку конструкцију, шаљући поруку да она треба да поприми – а у 2011. години видимо и да је попримила – у нашем животу значење безусловности која се не може избећи.

Ово тотализовање (као затварање) алтернативности у хоризонт једне политичке оријентације означавало је, дакле, настајање *једнообразног* мишљења, суспензију критичке свести у друштву и увод у мере насиља којима су изложени политички неистомишљеници: није сигурно да смо томе видели крајњу тачку. Ова једнообразност није наступила као плод неког спонтаног приањања уз једну очевидност него као плод контролисаних и усмерених акција да се са јавне сцене уклоне сви они који би је могли довести у сумњу као оправдану или сврсисходну: да нестану из јавног простора, са националних телевизијских фреквенција, са страница водећих новина. Читава симплификација стварности почива на *кристализацији* једног усвојеног и поунутрашњеног духовног става о томе да *Европа нема алтернативу*. У њему пребива унапред прихваћен однос према моћи коју – на избледелом плакату, окаченом на велику бетонску греду солитера, испраном од честих паланачких киша – представља политичка оријентација која врхуни у фотографији на којој су право у посматрача – а ипак и негде ван њега, негде кроз њега, у недогледну даљину – уперене очи председника Србије. Остали су само ретки рукавци отпора: често неартикулисани и утолико погоднији за манипулацију и застрашивање политичких неистомишљеника.

Било би, међутим, погрешно ако бисмо ову једнобразност мишљења свели на јавни механизам принуде и манипулације. Јер, предатост сазнању о томе како *Европа нема алтернативу* као да *претходи* сваком чину и свакој помисли који нас походе: она оличава дух наше интелигенције, надахнутост наших уметника, страст остарелих титоистичких функционера, учесника

радних акција и слетова, потом средовечних посвећеника личног интереса, старих, нових и вечитих стипендиста, припадника нараштаја обликованог у *слашком живошу* седамдесетих и осамдесетих година двадесетог века, нараштаја неуспешних гитариста и успешних амбасадора, као и кандидата за академике који су у мислима углавили ногу између великих и тешких врата са намером да се преметну у бесмртнике, те коначно и младих аривиста чије нестрпљење није веће од њиховог незнања, пошто оба припадају бесконачности: они не знају шта би са *шим* што хоће, али *шо* хоће одмах. Није, дакле, реч само о пропагандној пароли него о погледу на свет: нашли смо се у срцу идеологије.

Јер, још 2003. године, на сам наговештај онога што долази, на са́мо привиђење сна о искону Европе у нашим крајевима, један *секуларни свешшеник*, један од можда бољих сликара међу писцима, премда не и од бољих писаца међу сликарима, изрекао је – сажимајући духовну ситуацију времена – пророчку реченицу која ће постати невидљива и делотворна подлога *садашњеī* културно-политичког програма, који се – у тежњи да образује *кулшурни образац* – снажно расцветава у светлости плаката са којег на нас мотре очи које виде далеко: одвише далеко. Та судбоносна реченица гласи: „Треба рећи да се међу Србима, први пут јавља неки позитивни мит, а то је мит Европе."[4] Није, дакле, битно својство човековог мишљења неподложност митовима и освешћивање од митских представа у којима је био тако дуго и – понекад – несрећно изгубљен: као да нам се прикривено сугерише како митови нису рђави зато што су митови него зато што су негативни. Отуд следи да је сва мудрост мишљења положена у проналажење позитивног мита.

Невоља је, међутим, у томе што се сама мисао може развити тек када се ослободи митског окружења. Образовање мисли – на почецима њеним – везано је за критику мита, јер је агонија мита водила зори мисли, па је Ксенофан из Колофона оспорио ваљаност како чулима тако и представама, пошто је држао да се можемо поуздати једино у разум (логос). Он је отуд критиковао грчка антропоморфна божанства, каква су уобличили Хомер и Хесиод, што значи да је раскидао човеков митски однос према божанству. Тако су настали познати стихови по којима би волови – када би умели сликати – сликали богове на исти начин као што то чине људи када им, вођени митским представама, дају антропоморфне црте: волови би, наиме, у боговима насликали волове.[5]

Успостављање митског – уместо разумног – односа према једној политичкој оријентацији означава повратак једном начину поимања ствари који се у корену разишао са сваким разумним процењивањем. Као што би

[4] „Балкони и барикаде", *НИН*, Београд,број 2733, 15. март 2003, 42.
[5] Hermann Diels, *Predsokratovci*, I, Naprijed, Zagreb, 1983, 133.

волови – у духу митских представа – у божанствима сликали волове, тако људи – вођени позитивним митом Европе – у божанствима виде Европљане. Тако сазнајемо да је *митски однос* према стварности конститутиван за владајућу идеологију, јер од ње прави позитиван мит. Ова циљана и далекосежна обнова митских представа, која обезбеђује дејство и снагу мита – на застрашујућем распону сила – у модерној и техницизованој цивилизацији, *кристализована* огромним бројем понављања у различитим облицима индустрије свести, означава истовремено далекосежно стављање у сенку сваке аутономије мисли, сваког одмеравања и процењивања околности и прилика, сваког уважавања историјског искуства и – не на последњем месту – сваке човекове храбрости да се служи сопственим разумом.

Сви ови поступци нису сврха сами по себи него подразумевају и намеру да се створи *културни образац*. Да би тај *пожељни* културни образац могао настати, неопходно је уклонити оне који остају отпорни на сиренски пев позитивног мита који оглашава како *Европа нема алтернативу*. То су они слободни духови који сам мит доводе у сумњу, због чега се у јавној сфери обезвређују као цепидлачки и џангризави људи, јер опомињу да су у људској *мисли* – као најчвршћем антагонисти сваког мита – усидрени некакви разлози. Управо такви духови ваља да нестану из пожељног културног обрасца, јер нарушавају циљану једнообразност као суштину нашег јавног живота. О томе сведочи председничко незадовољство интелектуалцима, јер је председник Србије – приликом посете Сарајеву, 7. јула 2011. године – нагласио како је поносан када га осуђују због унапређивања регионалне сарадње, било да то чине навијачи или интелектуалци.

Да бисмо осветлили све импликације које доноси овај исказ, ваља указати на његов *спољашњи* контекст. Када је – 1992. године – тадашњи председник Србије упозорио академике који су тражили његово повлачење са власти да су они – премда представници интелектуалне елите – у погледу политичких одговорности и права истоветни са сваким радником или земљорадником, онда је тај исказ са разлогом узиман као знак нарастајућег личног ауторитаризма, будући да је његов антиинтелектуални набој сугерисао нарастајућу нетрпељивост према сваком оспоравању државне политике, чак и оном које је вођено прецизно исказаним разлозима, заснованим на проверивим процедурама и доказима. Антиинтелектуални набој садашњег председника Србије – у 2011. години – не само да није изазвао слична *јавна* оспоравања него су управо они појединци – из редова садашњег секуларног свештенства – који беху највећи критичари некадашњег председничког ауторитаризма сада ћутке прешли преко антиинтелектуалног набоја председника Србије.

То показује да је опала јавна осетљивост у односу на ауторитаризам. Али, то показује да је становиште слободе престало да буде битно становиште

самог интелектуалног позива. Ова својства припадају друштву које секуларно свештенство назива демократским, које председник Србије именује као најдемократскије могуће друштво. Крај свих наводних - декларативних и манифестационих - међусобних неслагања, овај пример нам показује дубоко поистовећивање невладиних и владиних носилаца власти: оно се одиграва унутар позитивног мита чија је поента да *Европа нема алтернативу*.

У ком је, међутим, демократском друштву уопште могуће *криминализовање мишљења* које јавно демонстрира председник Србије? Јер, ако је – у интервјуу датом поводом стотог броја часописа *Статус*, у јуну 2011. године, *пре* посете Сарајеву - рекао како „нису то никакви навијачи, него хулигани", ако је дакле навијаче именовао *насилницима* и *силеџијама*, каквог је домета и какве је врсте довођење интелектуалаца у тај контекст? Оно следи стари демагошки потез којим све противнике - чак и оне који посежу за међусобно супротстављеним средствима - увек треба представљати као да припадају само једној истој врсти: сви, дакле, који се противе председниковој политици регионалних интеграција треба да буду поистовећени упркос великим разликама између њих и, истовремено, представљени као неиздиференцирано мноштво. Ово поједностављивање - погодно за рекламу и пропаганду – јесте истински антиинтелектуални и ауторитарни потез. Када дође до поистовећивања два потпуно различита облика противљења политици регионалних интеграција, онда је то поуздан показатељ да није на делу диференцирање стварности него њено тотализовање. То је непосредна и практична последица институционализоване једнообразности која је настала на темељу идеје да *Европа нема алтернативу*.

Али, то је истовремено далекосежан напад на са́мо начело слободе. Јер, шта значи када хотимично не разликујемо различите облике противљења и отпора у једној ситуацији? То значи да не разликујемо насилан од манифестационог отпора код навијача, као што не разликујемо њихове вербалне од насилних чинова нити организоване од спонтаних мотива и облика протеста. Сви ти моменти неразликовања, као облици непрестаног ширења једнообразног понашања и размишљања, као облици смањивања демократских садржаја друштва, представљају увод у неразликовање навијачких од интелектуалних противника. Они, дакле, припремају растућу спиралу јавне, друштвене и државне нетолеранције, која се премешта са јавних поступака на јавно мишљење: ако се већ мисао која не посустаје у отпору може *криминализовати*, онда се остављају ван расправе разлози у којима је она усидрена, сужава се простор јавне слободе, јер се отклања слобода не само ненасилних чинова него и слобода ненасилних мисли, да би се утро пут ка дискриминацији непожељног интелектуалца у јавном простору: он мора *медијски* нестати или бити криминализован. Тако разлози силе потискују силу разлога.

У том процесу је неопходан пожељни културни образац: он треба да усаврши различите дискриминационе поступаке – цензорске, финансијске, егзистенцијалне – који обезбеђују једнообразност мишљења у духу идеје по којој *Европа нема алтернативу*. За такву промену културног обрасца залаже се председник Србије у разговору – који доноси јубиларни *Статус* – са својим интелектуално-политичким истомишљеником који је *писац*. Такву промену – три године касније, 9. јануара 2014. године – захтева најутицајнији политички представник власти, *први потпредседник* српске владе, у часу када каже како „наш највећи проблем је како Србе да променимо, како сопствену свест да мењамо".[6] Некадашњи комунистички налог да се створи *нови човек*, преко идеје о образовању *новог културног обрасца*, понавља се као захтев за – тренутном – *променом свести* читавог једног народа.

Околност да се исти захтев понавља у речима садашњег носиоца власти, који је био велики политички противник председника Србије у 2011. години, указује нам да је непромењивост захтева везана за његово трансцендентно порекло, пошто је то захтев који долази из подручја које је *ван* нашег политичког друштва. Јер, трећи услов Немачке – да би се сагласила са одређивањем дана у који ће Србија отпочети преговоре за приступање Европској унији – гласи: неопходна је промена свести. Он делује као престилизовани трећи услов аустроугарског ултиматума из 1914. године, у којем је записано да се српска влада мора обавезати „да избаци без одлагања из јавне наставе у Србији, како у погледу наставног особља тако и у погледу наставних средстава, све оно што служи или би могло да послужи стварању пропаганде против Аустро-Угарске." Тај став није никаква случајност. Тако је Ролф Дитер Клуге, професор универзитета и директор Славистичког семинара Универзитета у Тибингену, предложио 1999. године „да се српској деци забрани у школама учење српске националне поезије."[7] Зашто се, дакле, константно понавља захтев за променом свести? Зато што само промена свести обезбеђује неповратни смисао насиљем устоличених чинова и мисли.

Дуготрајан и сложен процес који се назива променом свести, који се намеће мерама вишеструке принуде и који сасвим чудовишно – преко јавне свести – тежи да обухвати читав народ, не значи да треба да променимо мишљење о некој ствари. Јер, променити мишљење не значи променити свест. Човек који – у складу са сопственим осећањем за мене времена и појава – промени мишљење је слободан човек. Он је ступио у изабрани и нови час сопствене егзистенције. Отуд он нема потребу да друге људе тера

[6] „Промена свести Срба биће најтежи посао", *Нови магазин*, Београд, 9. јануар 2014, број 141, 20.

[7] *Политика*, Београд, недеља 24. март 2013, 13.

да га следе: он им ништа не намеће, ни на шта их не присиљава, нити им било чиме прети.

Али, човек који је променио мишљење зато што је подлегао некој присили, или страху, или наметању, или очекивању, или хтењу, носи у себи свест да је подлегао оном горем у себи. Он има потребу да сви око њега промене мишљење. Јер, само тако његов пад остаје непрепознатљив и невидљив. Отуд захтев за променом свести јесте захтев да се изједначимо у *паду*. Основно начело људске слободе налаже да том захтеву не подлегнемо. Зато је – како каже Берђајев – слобода тешка а ропство лако. Јер, *пад* подразумева потчињавање силама гравитације, док *слобода* налаже да се одупиремо тромости духа и сили теже.

Као политичко настојање, као програмирани друштвени и културни инжењеринг, као насилно и инструментално изведена операција која уклања постепено, слободно и природно мењање прилика и менталитета, промена колективне свести доноси упозоравајуће знакове тоталитаризма. Она тежи да индивидуалну патологију претвори у друштвену патологију. Отуд она обухвата кључне моменте културног обрасца, па је сам захтев за променом свести плод становишта принуде а не слободе. Јер, „тоталитаризам мора бити препознат у својој суштини као једна максимална претња, која би избрисала наш духовни живот и нашу моралну супстанцу заједно са нашом политичком егзистенцијом".[8]

У томе је смисао пропагандног слогана *Европа нема алтернативу*. Тај слоган је кључна идеолошка окосница која има застрашујући смисао упркос несумњиво кловновским својствима како некадашњих тако и садашњих носилаца власти. Управо је *та идеологија* у интелектуалцима добила своје оруђе. Јер, они могу да ураде оно што је недоступно прагматицима или политичарима. Политичари могу да поставе сцену и да обезбеде средства. Али, сцену попуњавају интелектуалци. Околност да је исти писац сабеседник сваког носиоца власти показује димензије у којима се успоставља фигура писца у модерном свету. Дубока је симболика положена у сваки такав сусрет, јер он припада парадигми односа председника и писца у двадесетом веку. *Сваки председник* има свог привилегованог сабеседника: *свог писца*. Ко се, дакле, срео? Лењин са Горким? Де Гол са Малроом? Тито са Крлежом?

У пожељном културном обрасцу нема – по природи ствари – места за оне интелектуалце који сумњају у институционализовану једнообразност мишљења, који говоре о односу средстава и циљева, наслеђа и актуелности, будући да је њихово мишљење *криминализовано*, да су они проглашени *насилницима* и *силеџијама*: без обзира на чињенице и уз прећутно одобравање секуларног свештенства. Нема места за оне интелектуалце који

[8] Karl Jaspers, *Philosophy and the World*, Regnery Gateway, Washington, 1989, 82–83.

– како је говорио Тито – *опет тамо дижу главе.* Јер, главе интелектуалаца увек треба да буду погнуте, баш као што се код Кафке „погнута глава која се више не може усправити стално... појављује, у писмима, у белешкама и дневнику, у приповеткама, па и у *Процесу*, где судије, неки од помоћника, џелат и свештеник стоје погнути да не би главом ударили у ниску таваницу". Оне *треба* да буду такве као „покорена жеља која више нема ничег до сопствене покорности".[9]

А за кога онда има места у пожељном културном обрасцу? За оне интелектуалце које представља председников сабеседник: писац који је *споменик* интелектуалне елеганције, духовитости и стила. У чему се састоји прихватљивост таквих интелектуалаца? У томе што они – на вишем степену од оног који нам је завештао титоизам – остварују поистовећивање са ставовима председника Србије. Крлежа је, наиме, описивао како се није увек слагао са Титом: „само кад се сјетим колико се пута догађало да разговарајући с њим зановијетам, често и упорно на истим питањима инзистирам, а он то подноси, трајно, као да га бухе гризу. Додуше, врло добро зна да говорим истину. А затим би ми добацио: 'Ти си непоправљиви либерал!'" Зашто је Тито све то прихватао? Био је вођен жељом или страхом да не изгуби Крлежу: „и онда би долазило оно што ми је увијек на крају таквих дијалога говорио: 'Али, знаш, не бих желио да те изгубим.'"[10] Тито је, дакле, знао да постоји и таква могућност.

Председник Србије никада није на таквом искушењу нити у таквој опасности. Јер, садашњи писац – на позадини епохалних дискусија о критичкој и субверзивној улози интелектуалца у односу на власт – говори тако да то умирује и најтананију стрепњу, да отклања сваку *могућност* о дугим сенкама које у људима остављају међусобне разлике, па председнику једноставно преостаје да му каже: „потпуно се слажем, немам шта да додам томе."[11] Ствари се, штавише, убрзавају, речи престижу једна другу, дубока кореспонденција одјека и наговештаја прожима сваки зрак светлости који се пробија у кабинет, чује се цвркут птица, чак и то како цврчи цврчак на чвору црне смрче или под воденим слаповима оближње фонтане, као да наступа свеобухватна осмоза, па председник мора да нагласи: „непријатно

[9] Жил Делез, Феликс Гатари, *Кафка*, превела Славица Милетић, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 1998, 6.

[10] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, IV (1980–1981), Svjetlost, Sarajevo, 1990, 218.

[11] Ова председничка реченица из 2011. године, у разговору из 2014. године појављује се на овај начин у потпредеседничким устима: „нећете ми замерити што ћу ово да кажем, али сте перфектно приметили" („Промена свести Срба биће најтежи посао", 24). *Писац* је толико субверзиван да је добио похвалу због *перфектног* опажања оног што испуњава *властодржачке* мисли.

ми је колико се слажем."[12] Управо је *слаīање* оно што препоручује интелектуалце у часу када председник Србије има мисију и задатак да наметне промену културне матрице, да укотви пожељни културни образац у којем *Евройа нема алш̄ернаш̄иву*: слагати се са председником Србије све док њему не постане непријатно, али и док он не похита да оствари обећање о чланству у академији: „бићеш и ти једном члан, видећеш", слагати се постојано и неодступно све док се не образује нека врста јавне тупости, налик погледу детета које је сито шећерлеме. И док Тито, ипак, није био лишен бриге да не изгуби Крлежу, сада је таква председничка брига *йосш̄ала* немогућа. Све је преокренуто, па је ишчезло време у којем је председник бринуо да не изгуби писца, јер га је сменило време у којем писац брине да не изгуби председника: „немој сад у одсудном моменту да нас напушташ човече."[13] Срж пожељног културног обрасца није у метафизичкој бризи која потреса егзистенцију него у много ближој, чак опипљивој бризи: шта ако нас председник остави? Страх од ишчезлог заштитника, страх у самоћи слободе, страх од самоскривљене зрелости испуњавају интелектуалну душу *ниш̄ш̄авилом*.

То је пожељни културни образац: уместо логике појединачности и посебности, логике самотника у духу, каткад и у свету, противљења ономе што *насилно* влада јавним дискурсом, *неойходно* је поунутрашњити логику потпуног опортунитета. На том путу нема никаквог интелектуалног односа према истини. То је стаза на којој дух сам себе пориче. Отуд у темељу пожељног културног обрасца лежи дух самопорицања као двоструки дух. Он је дух који сам себе пориче, претварајући се у анти-дух, јер пориче потребу духа за преиспитивањем јавног дискурса. Он је, штавише, дух који устројавајући културни образац заједнице неумитно остварује и *њено* најосновније самопорицање. То је културни образац који настаје у оквиру позитивног мита да *Евройа нема алш̄ернаш̄иву.*

У том пишчевом страху, као и у културном обрасцу надахнутом једном не-метафизичком бригом која испуњава душе интелектуалаца, бригом у којој *ниш̄ш̄авило* поприма сасвим материјална својства, као постмодерна пародија на предсократовце, нестаје сећања на час када је председник Србије – пред хиљадама следбеника, са балкона своје политичке партије, у 2008. години – *йреш̄ио* политичким неистомишљеницима да не смеју ни покушати да образују владу мимо његове воље, иако им то право дају

[12] Ова председничка реченица из 2011. године, у разговору из 2014. године појављује се на овај начин у потпредседничким устима: „драго ми је што сте то ви рекли" („Промена свести Срба биће најтежи посао", 25). *Пишчеве* речи увек побуђују дубоко властодржачко задовољство.

[13] Постоји давнашњи вапај у *йишчевој* реченици из разговора који се одвија у 2014. години: „па немојте сад и ви у тај српски песимизам" („Промена свести Срба биће најтежи посао", 25). Писац је трајно узнемирен менама властодржачких расположења.

изборни мандати: догађај се одиграо пред десетинама хиљада сведока, појавио се на неколико телевизија, али га у пишчевом сећању *једноставно* више нема. Одакле знамо да га нема? Зато што председник Србије без икаквог противљења може да каже: „никоме нисам упутио нити једну претњу", јер „никад у животу не бих дозволио себи да неког увредим у политици, а камоли да запретим некоме да ћу га обесити на бандери". Нестало је сваке могућности да писац, разговарајући са председником, зановета, он и не помишља да ретко и спорадично, макар у овом случају, кад већ не може често и упорно, инсистира на спорним питањима, па председник више ништа не мора да подноси, ни тренутно а камоли трајно, писац је престао да буде макар *бува* која уме да угризе председника, који отуд може да заборави да не говори истину.[14]

Околност да се тако лако може изговорити флагрантна неистина јесте непосредна последица институционалне и медијске једнообразности која је прожела друштво. Да је она прецизно усмерена, открива сазнање председника Србије о томе да је Србија „земља чија политика још дуго неће имати озбиљан простор за маневар". То значи да политика Србије – што је неоправдано тотализовање, јер нема знака једнакости између државне, економске и културне политике, пошто свака од њих има *и* аутономно подручје дејства – мора ићи *задатим* путем: то је, дакле, политика која *нема алтернативу*. Ова задатост проистиче из неког извора који није у Србији: то је, дакле, политика коју задаје *Европа*. Чак и под претпоставком да је *реално* стање ствари управо овакво – што остаје под дубоком сумњом – нема оправдања за надолазећи и неочекивани интерпретативни скок: колонијални положај Србије није само *задат* него он оличава и њену *најповољнију* могућност. Тај закључак нас уводи у срце идеологије по којој *Европа нема алтернативу*, јер спозната нужност не треба да буде повољно оцењена само зато што је нужност. Али, *идеологија* треба да премости провалију између онога што је нужно и онога што је повољно; *идеологија* треба да створи илузију како је *повољно* баш то што морамо савијати врат под јарам нужде. Промена културног обрасца подразумева, отуд, санкционисање колонијалног налога, његово поунутрашњивање, које није плод слободе. Тако се обнавља ауторитаризам у политици: са претензијама да се створи ауторитаризам у јавној свести.

Сам процес није неутралан, јер се ослања на претходне ауторитарне трагове у културном обрасцу, али не на све такве трагове, него на оне међу њима са којима се *поклапа* у заснивању пожељне институционалне и

[14] Шта је онда постао стални и савремени председнички сабеседник који је *писац*? Шта је, дакле, он који више није ни *бува*? Он као да се – у часу док опслужује једног, па потом другог председника – вратио давнашњој улози, пошто открива како се спонтано премеће из руке у руку, како се креће *од руке до руке*: као народна песма.

јавне једнообразности. Спој таквих трагова и нове идеолошке једнообразности, као спој који треба да запечати пожељни културни образац, није тешко открити, па тако прожима – актуелну у свим посткомунистичким друштвима – идеју о националном помирењу: „Помирење није могуће на платформи једне од страна у сукобу већ на новој платформи која земљи и њеним људима отвара перспективу: Европа, али не зато што је она циљ задат људском роду, већ зато што и овај проблем решава."[15] Овде је одлучујући носилац значења исказа – везник *и*: унутрашњеполитички проблем као што је национално помирење, са својим посебностима које извиру из историјског наслеђа, биће решен као *и* сви други проблеми, који почивају на потпуно различитим претпоставкама и садржајима. Сви проблеми – ма колико да су међусобно различити – решавају се, дакле, подвођењем под један појам: *Европа*.

То је структура пожељног културног обрасца – *или* проблем остаје нерешен *или* Европа – који треба да створи привид како постоје само две ситуације и само једна линија разграничења: привид да није могућ критички однос према европској политици, да није могућно темељно разликовање унутар саме структуре појма *Европа* као разликовање европских вредности и интереса европских сила, интереса који су често супротни управо тим вредностима. Све је то било још могуће у време када смо исповедали веру у еманципацију субјекта, у комунизам, али сада када је *непријатно* да се својих давних речи и сетимо, треба заувек заборавити реч *варвари*, којом је „волео западно-европски империјализам да нас назива, од времена кад је у лицу империјалне Енглеске склапао савез са Турцима, а против слободе балканских народа, па преко Берлинског конгреса све до наше непосредне јучерашњице": треба у најдаље подручје заборава сакрити сазнање о томе како су наш низак степен цивилизације, наша непросвећеност и несумњива заосталост од културнополитичке чињенице претворени у *инструмент* државне политике, у часу када су постали заосталост „на коју се пропаганда империјалне Аустро-Угарске позивала када је, као носилац 'просвећености' дизала вешала по Мачви, и када је из Макензенових топова тукла Београд".[16] Поука која одатле долази потпуно је прецизна: не треба више ништа да разликујемо, не треба више ништа да процењујемо, већ *све* морамо прихватити, јер *Европа нема алтернативу*. Та могућност размишљања у којем нема алтернативе означава смрт самог мишљења, па отуд долази *насиље* које има за циљ да образује једну платформу једнодимензионалне свести. Није немогуће да ће у будућности *насиље* наставити да се шири ка

[15] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, Beograd, 2010, 192.

[16] Radomir Konstantinović, „Ko je Barbarogenije", *Treći program Radio-Beograda*, Beograd, broj 1, proleće 1969, 12.

свим оним тачкама отпора које се покажу као субверзивне по ово потпуно немогуће настојање да се слобода одвоји од човека: по ову злокобну идеју о једнодимензионалном човеку.

Титоистички рецидиви

Није, дакле, случајно што су трагови титоистичке ауторитарности постајали све бројнији како смо се одмицали од 2000. године. Учесталост њиховог појављивања била је лако опажљива, премда су биле веома различите *процене* о природи њиховог понављања и враћања. Већ први гласови – у 2007. години – о појављивању титоистичких рецидива у јавној свести бивају осуђени на подмех, јер је наводно став о титоистичким рецидивима чист анахронизам. Ништа не мења на ствари да се управо у то време – у 2008. години – појављује студија о титосталгији која почива на евиденцији бројних чинова и поступака који показују – како тврди њен аутор – носталгију за титоизмом. Али, ако тих чинова и поступака има у толико великом броју, онда то значи да сазнање о титоистичким рецидивима има потпуно емпиријско поткрепљење. Оно отуд не може бити неко анахроно сазнање, јер је утемељено у стварности. Једино питање које одатле проистиче гласи: како ћемо разумети и протумачити појаву титоистичких рецидива?

Да на њега одговоримо, помаже нам околност да студију о титосталгији објављују на српском језику исти они *секуларни свештеници* који су став о титоистичким рецидивима окарактерисали као анахронизам. Јер, разлика у њиховом понашању није *само* знак пуке недоследности. Она, наиме, проистиче из значајне разлике између сазнања о титоистичким рецидивима и сазнања о титосталгији. Основна намера положена у објашњавање феномена титосталгије очитује се у општој благонаклоности и *позитивној* оријентацији према титоистичким рецидивима, јер је „титосталгија... онај конкретнији, непосредни, битни део иначе и широког и неодређеног појма југоносталгије“.[17] То имплицира позитиван однос према титоистичкој епохи, све до непосредног афирмисања актуелних видова носталгије за титоизмом. Иако се сама та носталгија објашњава различитим стварима, од одлучујућег је значаја околност да се *сви* њени моменти – премда различити: од социјалног до утопијског –посматрају као плодови спонтанитета: „титосталгија је сада добровољна, волунтарна“.[18] Зар?

Сазнање о титоистичким рецидивима подразумева, међутим, потпуно супротно усмерење, јер у њему постоји *негативна* процена како титоистичке епохе тако и актуелних видова носталгије за титоизмом. У корену наше

[17] Mitja Velikonja, *Titostalgija*, prevela Branka Dimitrijević, XX vek, Beograd, 2010, 14.
[18] Mitja Velikonja, *Titostalgija*, 41.

титосталгије не видимо *превасходно* моменте спонтанитета, као човекове лутајуће блудње за изгубљеним домом, него моменте распростирања произведене жеље, жеље која је производња, чак „индустријска" производња, пошто „између желећих машина и друштвених техничких машина, никад не постоји разлика по природи", већ „само разлика у режиму, у складу с *односима величине*", што „управо... показују групни фантазми".[19] То је у дубинском дотицају са светскоисторијским вектором који је условио промену друштвеног поретка у нас: „Капитализам инстаурира или рестаурира све врсте резидуалних и вештачких, имагинарних или симболичних територијалности, на којима покушава да, како-тако, рекодира, 'тампонује' особе које су се одвојиле из апстрактних квантитета. Све поново пролази или се враћа, државе, отаџбине, породице."[20] У *шаквом* повратку титоизма проналазимо оно што битно предодређује нашу историјску и индивидуалну егзистенцију.

Када секуларно свештенство став о титоистичким рецидивима прогласи анахроним, док истовремено афирмише став о титосталгији, онда оно намерно занемарује сазнање о истоветној чињеничној и искуственој подлози и осведочењу оба става. До тог занемаривања долази зато што секуларном свештенству смета негативна оријентација према титоизму, па је отуд дисквалификује као анахрону: оно истовремено афирмише сваку позитивну оријентацију према титоизму. Шта то значи? Да афирмисање дискурса о титоизму није спонтана него инструментализована чињеница. Отуд је неопходно супротставити се вишеструко и јавно привилегованој тези о титоистичким рецидивима као плодовима спонтанитета, указати на негативне видове титоизма у актуелизацији коју спроводи секуларно свештенство и обележити интелектуално залеђе *оваквоī* повратак титоизма у нашу јавну свест.

Јер, неуспех комунистичког пројекта *посредно* је приписан српском народу, као да је до тог неуспеха дошло због његове историјске и традицијске свести. Човека који је окривљен за сав историјски дебакл титоистичке Југославије – Слободана Милошевића – секуларно свештенство увек повезује са српском историјском и културном традицијом, иако је он био њихов *йаршијски друī*, несрећни заточник исте *йаршијске мисли*, јер га је одгајала, образовала, обликовала и довела на власт она идеологија која је имала потпуни монопол над друштвом преко четрдесет година. Сада секуларно свештенство понавља истоветан интерпретативни маневар: када се помаља потпуни крах српске државе и друштва, настао услед неосвешћене и безусловне примене колонијалних мера, онда овај неуспех – који је

[19] Žil Delez, Feliks Gatari, *Anti-Edip*, prevela Ana Moralić, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1990, 26.
[20] Žil Delez, Feliks Gatari, *Anti-Edip*, 29.

логичан будући да је био задат управо тим колонијалним мерама – треба да буде сваљен на националну политичку оријентацију која га није наметнула нити спровела. Поново се, дакле, у *посредном* виду, окривљује српска историјска и културна традиција.

Одакле све ово долази? Овај захтев за једнообразношћу мишљења и непрестана критика националне политичке оријентације? Какве последице то ствара? Одакле *паралелност* стратегија̂ које примењују *политички комесари* и *секуларни свештеници*? О каквој блискости два тако удаљена политичка система сведочи присуство сродне културне политике? Неупоредиво је лакше уочити и описати разлике између тих политичких система, али су вишеструко индикативније и – штавише – законмерније управо *подударности* између тих система: *подударности* које се налазе у дубљем слоју који је прекривен тако очигледним разликама.

Титоизам – у овом хоризонту – одређују три чиниоца: недемократско стање, противсрпско кретање, привид слободе. Свих ових елемената има у модерној српској историји, али је њихова згуснутост у титоизму највећа. Јер, било је у модерној српској историји недемократских раздобља, али када су били испуњени противсрпским садржајем, онда је било очигледно непостојање националне слободе: као у Хабзбуршкој монархији. Када је постојао распон веће или мање националне слободе – у Србији и Црној Гори – долазило је до већих или мањих померања како у демократским тако и у националним садржајима. Било је – у XX веку – и периода у којима је национална слобода подређена наднационалној државности, све до фаталног поистовећивања са њом, који су били испуњени демократским облицима власти и политиком споразума. Само је у титоизму трајао период у којем је – са већом или мањом снагом – дошло до концентрације недемократског стања, противсрпског кретања и привида слободе. Само је у титоизму готово институционализовано *поунутрашњивање* српске кривице као готове чињенице. Те форме као да се понављају у једнообразности институционализованог налога да *Европа нема алтернативу*.

Дух самопорицања

Идеолошка конструкција по којој *Европа нема алтернативу* и афирмација ставова о титосталгији подударају се, дакле, у два битна момента стварности. То су вишеструки процеси обнове ауторитаризма и – са њима потпуно комплементарни – непрестани процеси умањивања српских националних права. Подељени у грађане који *политички* постоје и не постоје, у интелектуалце који су погодни за културни образац и оне који нису, па отуд бивају избрисани из јавне свести, несумњиво изложени сузбијању демократске компоненте друштва, осведочавамо се да поништавање слободе

није бесциљна радња него је напоредно са сузбијањем елементарних права српског народа. Сузбијање демократске свести праћено је сузбијањем било какве националне самосвести у нашим приликама и околностима. Одлучујући је - као и увек - процес *кристализације* ових кретања, па је отуд толико наглашена потреба за пожељним културним обрасцем. Јер, оба настојања праћена су распростирањем и учвршћивањем једног истог духа у нашој јавној свести: духа самопорицања. Постоје три различита вида истог духовног кретања: на нивоу људских права одвија се сужавање слободâ и демократије; на нивоу националних права одиграва се већа или мања – како кад, како где – дискриминација српских националних права; на нивоу духовног кретања појављује се дух самопорицања као оно што обезбеђује и омогућује ове историјске процесе: како у актуелности, тако и у прошлости.

Путања овог духа није ограничена на садашњи тренутак, па је неопходно истражити облике његовог појављивања у прошлости, јер је потребно раскрити *историјски ритам* који бива омогућен непрестаним радом и преображењима духа самопорицања. Не тежимо, дакле, само опису елемената какви су постојали у једном историјском периоду, као и анализи конфигурација које су они успоставили, него желимо да – кроз анализу прошлих и садашњих подударности – опишемо једно константно настојање током српске историје двадесетог века. Оно има своје историјско утемељење и у претходним вековима, али је оно у двадесетом веку кристализовано у формама идеологија – југословенство, комунизам – које су га претвориле у константу модерних времена у нас. Будући да има ране стадијуме, који су створили подлогу за модерну кристализацију, веома је вероватно да ће ово настојање – које управо улази у фазу регионалних интеграција и „југосфере" – бити присутно и у наредним временима, јер се дејства историјских сила које га условљавају, које структурирају историјске процесе, прибављајући актуелна идеолошка образложења, неумитно настављају: она су задати изазов наше историјске и националне егзистенције.

Ову константу двадесетог века у нас можемо сагледати као историјски вектор наше националне егзистенције, јер се појављује као непрестани чинилац егзистенцијалног, духовног и историјског ритма. Отуд није реч само о анализи једног историјског периода, нити је реч само о приказивању једне дуготрајне духовне ситуације, него је превасходно реч о приказивању једног вишеструко поновљеног настојања. Оно бива осмотрено у карактеристичним моментима, првенствено присутним унутар културне политике, која је од пресудног значаја за образовање укупне државне политике. Као ритам, ово настојање је одређено понављањем, променом историјског интензитета, структуром односа образованих између изазова-и-одговора, акције-и-реакције.

Сви ти односи настају услед учешћа других – било напоредних било супротних – историјских дејстава која утичу на промену интензитета. Али, управо га *понављања* конституишу као ритам. Премда није *једини ритам* у историјској палети дејстава, већ се додирује, сукобљава, прожима са другим и друкчијим историјским ритмовима, који са њим учествују у тоталности историјске ситуације, одређујући је и по слојевитости и по садржају, *овај историјски ритам* остаје доминантно културнополитичко и историјско кретање у српској историји двадесетог века. Отуд настојимо – што би био хеуристички моменат наших анализа – да раскријемо одлучујуће културнополитичке индикаторе овог кретања, а не да упризоримо сва – идеолошка, традиционално-инерцијска, модернизаторско-економистичка, конформистичка – кретања на сцени. Јер, не тежимо préширокој него магистралној историјској реконструкцији која је прикладна за културноисторијско и есејистичко приповедање.

У њему откривамо како настаје препознатљива конфигурација културнополитичких, историјских, књижевних чињеница и сазнања које осветљавају одлучујући историјски и духовни вектор наше ситуације: промене и понављања константних идеја и чинова у различитим историјским околностима. Њихова променљивост и поновљивост не чини их само могућим, чак ни само вероватним, него готово неминовним и у будућности. Отуд је неопходно херменеутичко клизање од садашњости до прошлости: актуелне појаве и искази – наизглед саморазумљиви у свом окружењу – откривају други лик ако их сагледамо као плодове једног кретања које је зачето у прошлости, које се у много чему мењало, али које је у свом одлучујућем својству остало непромењено. Ако се актуелне појаве и погледи, искази и догађаји, не могу неосвешћено поистовећивати са облицима историјског кретања које је довело до њих, јер у ономе што се у њима понавља постоји и оно што се у њима мења, онда је неопходно херменеутичко посредовање између прошлости и садашњости, да бисмо распознали двострукост актуелних чињеница: оне и *јесу* и *нису* поновљене чињенице, будући да су *исте* у ономе што је битно, али су истовремено и *различите* у ономе што је небитно.

На дну сваког културног, политичког, историјског разлога који је привилегован у нашој јавној свести пребива – дух самопорицања: појављујући се непрестано, премда не увек са истом снагом, он као да *у овом часу* доживљава свој апогеј. Он је ту, *дух самопорицања*, најмрачнији покрет српске културе; *он је ту* – то је све што ова књига жели да покаже.

ТИТОИЗАМ И СЕКУЛАРНО СВЕШТЕНСТВО

Антидемократски порив

Кад год помислимо на оне *јавне представе* које су образоване као плод дугог трајања титоистичког начина мишљења, па остављају видан траг у савременој јавној свести, које – у преображеном облику, али са истим распоредом сила у свом језгру – настоје да испуне кључне садржаје колективног саморазумевања, суочавамо се са парадоксом. Да бисмо осветлили тај парадокс, оне скривене процесе који га изнутра омогућавају, морамо почети од сазнања о томе да постоје људи који негирају било какав значај титоизма за актуелно осећање времена, актуелно разумевање историјских дејстава и непосредних јавних чинова. Они то чине тако што исказе који су посвећени титоизму – без било каквог расправљања о духу и свести титоизма, о његовом антрополошком или културнополитичком сидру – *унапред* осуђују на подсмех, будући да их оцењују као анахроне и као исказе који не одговарају стварности.[1] Њихов подсмех рачуна на бројне нараштаје који не памте ни оквире ни фигуре нити кулисе титоистичке позорнице.

Ко је, међутим, живео у титоизму може да помене читав низ сеанси (од партијских конгреса до јавних свечаности) на којима су десетине и хиљаде људи слушале и одобравале оно за шта су у сваком тренутку знале да је лаж. Зар се то и данас не дешава? Кад погледа медијску и јавну сферу, човек види, уколико жели да отвори очи, како десетине људи – од кардинала моћи до њених манекена – отворено говоре ствари које противрече елементарном увиду у стварност. Да ли је списак неподобних професора који је Хелсиншки одбор понудио јавности[2] – одвојено од својих краткорочних циљева и интереса – само аутономан и независан поступак у једном демократском друштву? Зар он структурно и у умишљају не проистиче из оног што се догодило у освит титоистичке слободе, 19. маја 1945. године, када су – међу многима – удаљени са Универзитета: Никола Поповић, Јустин Поповић,

[1] Ivan Čolović, *Vesti iz kulture*, Peščanik, Beograd, 2008, 98–102.

[2] Slobodan Antonić, „Brisanje nepodobnih“, *Pečat*, Beograd, broj 29, 19. septembar 2008, 52–54.

Веселин Чајкановић, Радосав Грујић, Петар Ђорђић, Бранко Милетић, Ђоко Слијепчевић? Извесне разлике се могу уочити. Комесарска елита – окупљена у Комисији за обнову Универзитета – завештала нам је своја имена, међу којима издвајамо: Јован Ђорђевић, Драгољуб Јовановић, Радован Лалић, Александар Леко, Душан Недељковић, Павле Савић, Синиша Станковић, Јован Томић, Васо Чубриловић.[3] Садашњи списак, међутим, безлично потписује Хелсиншки одбор. Да ли се пресудна разлика између оних који праве спискове успоставила кроз сазнање о томе да су некад имали лична имена, док су сада постали безлични извршиоци?

Да ли је опстала *страст* за обележавањем политичких неистомишљеника, док је нарастао *стид* због удовољавања тако тамној и исплативој страсти? Али, ипак постоји невидљиви и присутни *персонални* континуитет. Јер, садашњи списак посредно потписује и Латинка Перовић: дугогодишњи високи функционер комунистичког режима и репрезентант мисли и дела српских „либералних" комуниста. Она га потписује на два начина: као члан Хелсиншког одбора и као неко ко тврди да је „Хелсиншки одбор... објавио 138 књига без којих се не може написати историја краја XX века", па су – штавише – „његови годишњи извештаји... прилози друштвеној историји Србије".[4] Она, дакле, не осећа како има нечег демократски неприкладног у прављењу спискова – као облику јавног жигосања – политичких неистомишљеника. Она, чак, такве спискове – који су део годишњих извештаја Хелсиншког одбора – сматра вредносно оправданим и основаним. Тако њена аргументација и њена процена образују дубински континуитет са титоистичким наслеђем.

То, наравно, није једини облик континуитета. Зар актуелни процес инфантилизације јавне свести не представља титоистички рецидив? Јер, прави се *рез* унутар генерацијских континуитета, спречава се природно преношење искустава и сазнања̂ из нараштаја у нараштај, да би се уклонили они који се опиру надолазећој идеологији (да ли су ту и они који су се противили титоизму?) и да би се промовисали нараштаји који непроблематично и без размишљања присвајају ту идеологију. Младост се појављује као саморазумљива вредност, што је темељ инфантилизације јавне свести, која омогућава да се непрестана политичка борба одвија на другачији начин од појединачног, разумног и аргументованог неслагања. Сама претпоставка ове инфантилизације није историјски непозната: био је деветнаести век када је Ткачев – чију је концепцију освајања власти Лењин сматрао

[3] „Чишћење Београдског универзитета од фашистичких заостатака", *Сербиа и коментари 1990/1991*, Задужбина Милоша Црњанског, Београд, 1991, 393–396.

[4] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, Beograd, 2010, 219.

величанственом – предлагао да све људе старије од двадесет и пет година, као неспособне да прихвате нове идеје, једноставно треба уклонити.

То се, међутим, не може ограничити на једну идеологију нити неку посебну националну традицију. Јер, у време када су се – у срцу Европе – сударале непријатељске вере, када су беснеле борбе између протестаната и католика, као и борбе између лутеранаца и калвиниста, када су војске марширале огромним просторима и различитим земљама које су биле захваћене – по речима Меланхтона – „теолошким беснилом", у чему се састојало главно настојање језуита који су „као и свуда у Европи... били ти који су повели католички поход да би се повратиле изгубљене области"? Њихова „главна стратегија је била да се освоји омладина".[5] Тако у нашем времену оживљава један стари и различитим идеологијама – од којих је за нас предодређујућа титоистичка – прекривени *метод* обликовања пожељне јавне свести: у њему има нечег мисионарског, дискриминаторског, свештеничко-идеолошког и нечег што проистиче из актуелног историјског беснила. Јер, на делу је максима о памети која не сме бити препрека за нашу страст за самоспаљивањем. У тој борби нема неутралних, али – и то је важан допринос млађих нараштаја, премда он обнавља сећање на њихове скојевске претходнике – нема никаквог поштовања према било којим својствима одабраног неистомишљеника. Човеку се не признаје никакво знање, никакав морал, нити било какво лично достојанство. Уместо да се са човеком полемише, уместо да се оповргавају његови разлози, настоји се да тај човек буде уклоњен: онолико грубо колико је то неопходно.

Одлучујуће је питање: колико јавна свест добија, колико се културна позорница еманципује од трибализма, колико се демократска садржина друштва изневерава, ако се на овако некреативан и насилан начин односимо према неистомишљеницима? Једину велику предност представља – као и у титоизму – што се све то чини у име слободе. Тако се уверавамо у драгоцени домет сазнања о насиљу као ономе што битно оплемењује, испуњава и проширује нашу слободу. Зар нас, уосталом, нису због тог сазнања и бомбардовали? Све су ово сличности на нивоу појаве и атмосфере, на нивоу друштвене лажи која поприма облике ритуала у којима умире друштво.

Постоје, међутим, и они људи који колико одлучно толико необразложено утврђују како је титоизам у часу распада Југославије већ био нестао са историјске позорнице.[6] И заиста: ако је титоизам већ био нестао са те сцене *пре* него што се Југославија распала, како он може бити актуелан после свега тога? Али, баш се унутар те недоумице заснива наш парадокс.

---

[5] Вил Дјурант, *Почетак доба разума*, Народна књига – Војноиздавачки завод, Београд, 2004, 528.

[6] Холм Зундхаусен, „Србија државно-правним средствима није успела да умири Косово", *Политика*, Београд, 6. фебруар 2009. године.

Јер, у истој интересној и духовној породици, у којој разлике између чланова могу највише варирати до статуса породичних сличности, у часу када треба одговорити на питање о томе зашто се *јавна представа* о Србији не мења, иако се политичка стварност Србије знатно променила од времена када је та представа образована, добијамо неочекиван одговор: „Треба знати да се једном створена представа тешко и релативно споро мења, тако да она остаје у свести људи и кад се понашање промени набоље.“[7] То је парадокс: како је могуће да негативна представа о Србији има тако продужено дејство и учинак, док титоистичка представа нема никаквих учинака? Како је могуће да менталне представе – у схватањима исте врсте људи – у једном случају трају много после своје актуелности, а у другом случају престају заједно са њом? Тај парадокс природно човека наводи на мисао о томе како у обе ситуације морају постојати нека дејства, неке силе, неки интереси који обликују и програмирани заборав и програмирано памћење. Отуд следи сазнање о томе да је питање о титоизму потпало под механизам памћења-и-заборава који обликује структуру (статика) и одређује интензитет (динамика) јавних *менталних* представа у нас. Какви су зупчаници тог механизма?

Појам секуларног свештенства афирмисао је – у модерној историји политичких идеја – Исаија Берлин. Он је тим појмом означио оне комунистичке интелектуалце који су бранили државну идеологију и злочине власти, називајући их *комесарима* и противстављајући им *дисиденте*, односно оне интелектуалце који су оспоравали и осуђивали исте те ствари. Али, сам појам може имати општије значење. То је наслутио Џорџ Орвел у дуго непознатом предговору за *Животињску фарму*, у којем описује како у слободној Енглеској постоји потпуно вољна цензура, која прећуткује непопуларне идеје и замрачује неугодне чињенице: отуд и нема потребе за званичним прогоном. Иако се комунистичке и демократске државе свакако битно разликују, ипак нека заједничка својства секуларног свештенства у њима омогућавају да препознамо константе самог појма. Прва константа је везана за *генезу* овог појма: он се друштвено развио као плод ратне пропаганде из Првог светског рата.[8] Друга константа је везана за *структуру* појма: основно одређење секуларног свештенства проистиче из његових веза са конфигурацијама моћи. Јер, „да би човек добио одобравање од секуларног свештенства, помоћи ће му ако покаже прикладно поштовање моћи“.[9] Из тих подручја непрестано пристижу нови промотери вредности. Њихова скривена, али круцијална премиса гласи: људи треба да прихвате

[7] Живорад Ковачевић, „Имиџ стварних промена“, *Политика*, Београд, уторак 17. фебруар 2009. године, 12.

[8] Noam Chomsky, „The Secular Priesthood and the Perils of Democracy“, *On Nature and Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 179–180.

[9] Noam Chomsky, „The Secular Priesthood and the Perils of Democracy“, 170.

да су њихови животи безначајни и подјармљени, да забораве смешне идеје о управљању својим сопственим пословима, да препусте своју судбину интелигентној мањини, секуларном свештенству, које опслужује и распоређује моћ.[10]

Ова начелна својства, међутим, увек долазе у дотицај са нечим много партикуларнијим од њих самих: она делују на једној подлози, у једној култури, стварају симбиотичке везе са њој прирођеним и усвојеним обичајима и схватањима, тако да је неопходно – ако желимо да разумемо конкретан историјски процес – да осветлимо оно што из већ постојећих садржаја поједине културе ступа у везу са промотерима нових вредности. Потребно је, дакле, осветлити какав је *однос* између *претходног* и *надолазећег* секуларног свештенства у нас. Јер, тада опажамо хоризонт који нам помаже да схватимо улогу титоистичке свести као битног састојка актуелног секуларног свештенства. Постоји, наиме, унутрашња трансформација елите коју је формирала *авангарда* радничке класе и свесног пролетаријата – што је деценијска самодефиниција комунистичке партије – у ново секуларно свештенство чија максима гласи: „интелектуалци који аплаудирају Западној моћи и игноришу Западне злочине веома су поштовани на Западу."[11]

У та три момента – аплаудирање, игнорисање, поштовање – сустичу се најразличитији искази који припадају мотивима и темама надолазећег секуларног свештенства.[12] *Аплауз* западној моћи – који има свеобухватан и начелан карактер – подразумева далекосежне последице, будући да он доводи до тога да идеја демократије бива потиснута у корист идеје о задовољавању западних интереса. Сама стратегија није историјски непозната: био је хладни рат када су француски социјалисти упозоравали француске комунисте како се не налазе на левици него на Истоку. Примењено на наше околности, то би значило: секуларно свештенство не дела у име демократије него у корист западних интереса. *Игнорисање* западних злочина, пак, треба да онемогући аутентичну критичку свест у друштву, јер усмерава критичко мишљење само ка традиционалним а не и ка актуелним формама живота. Крупна монета *поштовања* добијеног од западних моћи треба да се претвори у прегршт ситних новчића који оличавају овлашћења у практичним пословима обликовања јавне свести.

---

[10] Noam Chomsky, „The Secular Priesthood and the Perils of Democracy", 183.

[11] Noam Chomsky, „The Secular Priesthood and the Perils of Democracy", 168.

[12] Панораму тих мотива и тема, као и њихових протагониста, доносе књиге: Слободан Антонић, *Културни рат у Србији*, Завод за уџбенике, Београд, 2008; Зоран Аврамовић, *Родомрсци*, Култура полиса – Графомаркетинг, Нови Сад, 2009; Mirjana Radojičić, *Istorija u krivom ogledalu*, Institut za političke studije, Beograd, 2009; Миша Ђурковић, *Слика, звук и моћ*, МСТ Гајић, Београд, 2009, 167–208.

Није истина, дакле, да наша употреба синтагме *секуларно свештенство* „подразумева потпуно недефинисану скупину људи која може да се, као луфтбалон, скупља и шири по потреби идеологије српског становишта", пошто се „односи... на сваког и на никог".[13] Јер, прецизно су именоване како генеза и структура тако и – у садашњим приликама – три битна момента овог појма, као што је прецизно указано на то да они воде до заједничког исходишта: западних (америчких) интереса. Једино би, можда, ваљало снажније нагласити *оперативно* порекло самог секуларног свештенства као таквог: „Као један од пионира лажних невладиних организација, Далс је схватио да успех Америке у програму хладног рата зависи од 'њене способности да изгледа независно од владе, да изгледа као да представља спонтана уверења појединаца којима је слобода на срцу'. Макар и само због тог разлога, Национални комитет за слободну Европу, инк. служи као парадигма за 'корпоративизацију', под руководством ЦИА, машинерије спољне политике у периоду хладног рата."[14] Тако се *организационо* образовао карактеристични спој елемената из којих израста секуларно свештенство.

Околност да код нас трансформацију из комунистичке елите у либералистичко секуларно свештенство – упркос сазнању о два потпуно супротна историјска процеса – често изводе исти учесници веома је илустративна: у оба случаја они имају неку мисију која треба да буде оправдана у будућности, која не подлеже никаквој искуственој провери у садашњости, која *унапред* обесмишљава свако постављање питања или обесмишљава са́мо питање. Исти учесници – својом непромењивошћу – показују унутрашњу природу трансформације која се одвија. Они стварају друштвени амбијент који ће промотере нових вредности учинити саморазумљивим весницима коначног знања.

Један од чинилаца који улазе у наслеђе титоизма – поред наметљивог устоличавања промотера нових вредности – јесте инерција институција. Она се препознаје у непосредној подређености репрезентативних научних институција дневнополитичким налозима државне власти. Тако је у деценији распада титоистичке Југославије – по речима Предрага Палавестре – „Српска академија наука стекла... под претходном влашћу неславан углед режимске институције, која се за бледу славу и мале дотације поданички приклањала властима".[15] Шта се, пак, догађа под *садашњим властима*, иако нам Палавестра о томе ништа не каже? Сада је „из Академије смишљено протерана свака српска политика", па је „заведена политика прећутног саглашавања са свим оним што чини актуелна власт", па је „тако... САНУ

[13] *Mi pa mi*, 104.

[14] Франсис Стонор Саундерс, *Хладни рат у култури (ЦИА у свету уметности и књижевности)*, превела Невена Мрђеновић, Досије, Београд, 2013, 121.

[15] „Разочарани првоборци", *НИН*, Београд, број 2611, 11. јануар 2001, 35.

од председника државе добила домаћи задатак."[16] У садашњој истоветној подређености режиму постоје одступања која су супротна обећаном простору слободе. Јер, под *претходном влашћу* је у Академији „и у најтежим данима било више десетина, можда готово половина чланова који су јавно критиковали наше управљаче, тражили оставку председника државе".[17] Под садашњом влашћу – као и у класичном титоизму – постоје само ретки појединци.

Шта значи околност да се појавио конкурс који обзнањује како Народна библиотека Србије намерава да „у сарадњи са Фондом за отворено друштво (ФОД) изврши откуп одабраних наслова монографских публикација на српском језику и превода објављених у периоду 2001–2010. за мрежу матичних и универзитетских библиотека у Србији"? Реч је о *ванредном* конкурсу у којем се државна институција појављује као *сервис* једне невладине организације, која – по природи ствари – не тежи остваривању свих него сасвим посебних интереса. Зашто, пак, невладина организација *сама* не оглашава *своју* намеру? Зато што државна институција снагом принуде треба да обезбеди остварење једне партикуларне намере. Као што се *партијска мисао* некад протезала на целину друштва, тако се сада идеолошко-политичка оријентација невладине организације преноси снагом државних механизама.

О чему сведочи сазнање да је конкурс расписан „за откуп књига из области друштвених наука, хуманистике и ангажоване књижевности"? Оно нас у правој линији води појму *анґажоване књижевности*. У позно доба титоизма, он се појављивао као *симулакрум* за претходни и истински садржај који је изражавао појам *партијности* у књижевности: тај појам је обележавао идеолошко-политичку норму коју *морају* испуњавати не само књижевна дела него и мисао о књижевности. Овај конкурс се појављује – у 2010. години – пошто је прошло четрдесет година од када је теоријска мисао у нас – Душан Пирјевец, Светозар Петровић, Никола Милошевић – раскрила идеолошке темеље овакве идеје о ангажованости у књижевној теорији, односно књижевности.[18] То значи да нас он уводи у радикалну теоријску и менталну регресију на интелектуално нижем, али политички чак ефикаснијем нивоу употребљивости у односу на једнопартијски систем. Тако се *институционално* враћамо на оно место од кога нас је деценијама удаљавала диференцирана теоријска мисао: *само* је сада *modus operandi* везан за *новац*. Јер, у „избор улази и квалитетна домаћа и преводна књижевност, проблемски и *критички оријентисана*, са *изразитим друштвеним анґажманом*,

[16] Василије Ђ. Крестић, „Руководство САНУ води противсрпску политику", *Печат*, Београд, број 157, 18. март 2011, 27–29.

[17] Разочарани првоборци", *НИН*, Београд, број 2611, 11. јануар 2001, 35.

[18] *Književna kritika i marksizam* (zbornik), Prosveta, Beograd, 1971.

односно књиге домаћих аутора, аутора из региона и иностранства, које на књижевно успео начин обрађују *теме* попут ратних сукоба током распада СФРЈ, односа појединца и политике, слободе и једнакости у условима драматичних економских, еколошких и технолошких промена, *питања кривице и одговорности*, идеолошке и медијске манипулације, статуса и односа између разних и различитих врста идентитета."[19] Ако књижевна дела која подразумевају ову тематику имају прилику да својим издавачима донесу *ванредну* новчану корист, онда оваква дискриминаторска корист треба да подстакне и друге издаваче да привилегизују *ангажовану књижевност*. Њихова оријентација није, отуд, везана за питање вредности него за *посебну* тематску и идеолошку оријентацију књижевности. Тако механизам *новчаног* подстицаја, који бива распрострт мерама државне институције, треба да створи *ангажовану књижевност* као чинилац предодређујућег идеолошког преобликовања јавне свести.

Када се земља налази у колонијално-окупационим условима, постоје два облика отпора: институције и појединци. Слабост културне политике најлакше се уочава кроз слабост институција: Гелен је с разлогом опомињао да у периодима криза снажно осећамо колико нам недостају институције. Али, ту слабост отискује и одсуство изузетних личности у јавном простору. То су они људи који *истовремено* престају да буду идиоти свога позива и не претварају се у политичаре свог уверења. Они, дакле, опстају у двострукој ангажованости која им наноси двоструку штету, јер штети и њиховом научном угледу и њиховом јавном утицају. Управо духовна ситуација нашег времена открива како постоји веза између слабости институција и одсуства личности. Та веза открива природу националних институција. Институције су инертне и под директном контролом власти која нема довољно мудрости да учини оно што мора, али и да сачува све што може да сачува. Јер, њој недостаје мудрост да разликује те две ствари. Уместо тога, она – као у титоизму – води непрестани идеолошко-политички обрачун са сопственом јавношћу. Када је реч о појединцима, могућност за њихово деловање је сведена на глас вапијућег у пустињи. У тако недемократским условима пропагандисти имају главну реч. Тако је интелигенција, поставши врло коруптивна, ступила у прединтелектуално стање свести. Јер, одавно постоји – разрађен у деценијама хладног рата у култури – механизам интелектуалне корупције који подразумева њене различите видове.[20]

[19] *Политика*, Београд , субота 17. април 2010, 29. – Подвукао М. Л.

[20] Франсис Стонор Саундерс, *Хладни рат у култури (ЦИА у свету уметности и књижевности)*, 273.

Партијска мисао

Продужено дејство титоизма најупечатљивије одсликавају, ипак, протагонисти некадашњег насиља који су се преметнули у прваке демократије. Михаило Ђурић је осуђен зато што је – 18. марта 1971. године – рекао да се ствара друштвено устројство које ће разорити Југославију: „Треба бити начисто с тим да је Југославија већ данас готово само географски појам, будући да се на њеном тлу или, тачније, на њеним развалинама, и то под маском доследног развијања равноправности између народа који у њој живе, успоставља неколико самосталних, независних, чак међусобно супротстављених националних држава."[21] Иако је он на најхрабрији и јединствен начин предвидео у појединостима догађаје и процесе који ће се одвијати двадесет година касније, његов исказ није био никакво усамљено сазнање, па није чак ни био само глас интелектуалне елите. Јер, непун месец дана доцније, 11. априла 1971. године, председник ЦК СКС (Марко Никезић) је рекао – поводом истих уставних промена – како „Србија не може бити мање самостална од других, а изгледа да би се то желело".[22] Ако би се то желело, онда то може желети само онај ко доноси такве уставне промене. То би значило да Титова партија – ако пратимо мисао највећег „либерала" у Србији тог времена – жели уставне промене по којима ће Србија бити мање самостална од других република. Још једанпут: „не можемо прихватити стављање Србије на оптуженичку клупу, нити да над Србијом може бити принудна управа, неодрживо је да ови други буду самостални, а да то у потпуности не важи за Србију."[23] То је, дакле, намера чију *дијагнозу* износи председник ЦК СКС. То је, штавише, дијагноза историјског биланса титоистичке Југославије. У чему битном се она разликује од дијагнозе коју је јавно изрекао Михаило Ђурић?

Сада наступа преокрет у нашем разумевању: нису имали довољно личне храбрости и морала да *јавно* саопште истину, нити су имали спремности да затвором посведоче своја уверења, што је све учинио Михаило Ђурић. Чак су прихватили уставне амандмане упркос знању о намери која је у њих положена. Није похвално што је било тако, али је схватљиво, јер се људи међусобно разликују: у оваквим стварима, људи откривају да се мање разликују у мишљењима него што се разликују у моралу. Ако, међутим, ни после распада титоистичке Југославије *исти ти људи* немају личне храбрости и морала да укажу на преломну тачку у њеном распаду, ону тачку коју су препознали као део властитог политичког искуства, онда то значи две ствари.

[21] Михаило Ђурић, *Искуство разлике*, ТЕРСИТ - БИГЗ, Београд, 1994, 12–13.
[22] Zdravko Vuković, *Od deformacija SDB do maspoka i liberalizma*, Narodna knjiga, Beograd, 1989, 521.
[23] Zdravko Vuković, *Od deformacija SDB do maspoka i liberalizma*, 522.

Остали су вечити заточници титоистичке свести, немоћни да напусте злонамеран и погрешан круг њених претпоставки. Спремно су се подастрли оним очекивањима која су их учинила пожељним у наступајућем распореду историјских сила, па су се уврстили у секуларно свештенство нашег времена.

Поступак који је довео до пресуде којом је осуђен Михаило Ђурић био је, дакле, чин отвореног и неспутаног насиља. Шта су тада радиле перјанице наше данашње „либерално-европске“ и „модерне“ оријентације? Једна је била секретар ЦК СКС – Латинка Перовић. Да ли се побунила против тог насиља у име слободе на јавну реч, у име човековог права на независно мишљење? Ни тада нити било када. Чак је – тридесет година касније, у години 2001 – зрачила изразитом самоувереношћу: „Спокојно очекујем истраживања тог периода.“[24] Свакако да у аутентична документа тог времена спадају стенографске белешке, да су оне веома битне за истраживања тог периода, можда најбитније од свега доступног, јер доносе *езотеричке* исказе. То су они искази који се по правилу у јавности свесно замућују и чине неодређеним, док у унутрашњој партијској дебати – у топлоти партијске осмозе, у бици за правоверност доктрине – може да буде изречено баш оно што се мисли, може неспутано да се испољи оно *истинско*. Такви искази – као што показују познати езотерички списи, попут Марксовог писма Кугелману[25] или писма Вери Засулич,[26] попут Бакуњиновог *Прогласа официрима руске војске*,[27] попут Лојолиног писма португалској или ирској језуитској браћи[28] – свакако да су и у овом случају битни за истраживања која ће „бацити светло на догађаје који су уследили“.[29] Они посебно добијају на значају ако их – додатно – доведемо у везу са појединим чињеницама стварности о којој сведоче, ако их самеримо са расутим, скрајнутим и знаковитим подацима какви су се појављивали у репрезентативној штампи тог времена. Шта је, дакле, осветљено?

Ако бисмо прихватили као истиниту тврдњу да је „комунистичка елита увек... била подељена на либералну и догматску струју“,[30] каква је то либерална струја чији репрезентативни представник – секретар ЦК СКС, 13. априла 1972. године – овако оцењује једног познатог издавача и уредника: „Он је служио разним службама, а сада је отишао у иностранство.“[31] Каква

---

[24] Latinka Perović, „Teško breme odgovornosti“, *Reč*, Beograd, no. 62/8. jun 2001, 88.

[25] Никола Милошевић, *Филозофија и психологија*, Светови, Нови Сад, 1997, 239.

[26] Никола Милошевић, *Филозофија и психологија*, 213.

[27] Никола Милошевић, *Филозофија и психологија*, 273.

[28] Nikola Milošević, *Marksizam i jezuitizam*, Nezavisna izdanja Slobodana Mašića, Beograd, 1986, 80–82.

[29] Latinka Perović, „Teško breme odgovornosti“, 88.

[30] Latinka Perović, „Teško breme odgovornosti“, 87.

[31] Zdravko Vuković, *Od deformacija SDB do maspoka i liberalizma*, 660.

је то либерална свест која се исказује кроз *потказивање* у којем пребива и нешто више од њега самог: „алузивна спремност за одређене мере“[32] као *комесарска* одбрана државне идеологије, потпуно занемаривање основних човекових права и спремност на злочин власти? А ако бисмо само намах прихватили као истиниту – иначе потпуно неистиниту – тврдњу да тада „одлуке нису биле у рукама партијских тела већ судске и извршне власти“,[33] како је било могуће да један партијски секретар даје оперативне податке безбедоносног карактера? Ако партијска власт није била надређена судској и извршној власти, одакле уопште ови подаци у устима партијског секретара: либералног?[34] Када самеримо исказе из 2001. године са стенографским белешкама из 1972. године, онда се морамо упитати: у чему се огледа њен прелаз из комунистичког у аутентично демократско поимање живота?

Јер, да постоји тај прелаз не би могла опстати лажна представа по којој само партија представља друштво у титоистичкој Југославији. Никада се *партијска* борба не би лажно представљала као *друштвена* борба. Упркос искуственој евиденцији о њој као супституцији и сурогату друштвене борбе, Латинка Перовић је спремна да каже – у предавању које је требало да одржи крајем септембра 2008. године, на позив Конференције европских комисија за правду и мир Римокатоличке цркве – како је „Устав од 1974... имао консензуални карактер“: иако је донет у *једнопартијској* диктатури, без слободе политичког организовања, без слободе штампе, иако је његово доношење било праћено затворским казнама за оне који су се противили том Уставу? Какво схватање *консензуса* нам се овде намеће? Довољно је да постоји *партијски* консензус, па да он прекрије сваку свест о одсуству друштвеног консензуса: и у 2008. години. То је аксиом *партијске мисли.*

Какав је Устав Србије из 2006. године? „Имамо Устав који је донет на превару.“[35] Како је тај Устав донет? У складу са предвиђеном процедуром, са подршком преко четири петине посланика *вишепартијске* Скупштине, у времену у којем постоји слобода штампе, са референдумским изјашњавањем грађана *после* тога. Одакле тврђење о превари? Из схватања прирођених

[32] Владета Јанковић, „О писцу ове књиге“, у: Живорад Стојковић, *Описци*, БИГЗ, Београд, 1996, 5.

[33] Latinka Perović, „Teško breme odgovornosti“, 88.

[34] То никако није био изолован случај. Јер, Борислав Михајловић Михиз приповеда како се његова реченица – изговорена у приватном разговору – о томе како „српски пут сада води преко Саве, а не преко Дрине“ после неколико дана „појавила у говору Латинке Перовић, као једна од парола српских националиста“. То се догодило – како му је потом посведочио Мирко Тепавац – као плод „извештаја прислушне службе“ (Мило Глигоријевић, *Грађевина животописа*, Службени гласник, Београд, 2008, 307). Тако се – у 1971. години – секретар ЦК СК Србије у *политичком* говору служи подацима које је добавила прислушна служба политичке полиције.

[35] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 218.

партијској мисли која је једина мера сваког консензуса: незадовољна постојањем преамбуле о Косову у том Уставу, *партијска мисао* подводи разуђену друштвену стварност под став сопственог незадовољства, баш као што је у титоизму ширила своје поимање консензуалности на целокупну стварност. Тако титоистичка свест – догматска или либерална – никада не опажа како је број политички дискриминисаних у друштву – то су они који се не могу политички исказати *мимо*ње – неупоредиво већи од броја политички привилегованих: оних који припадају њој. Зашто то не опажа? Зато што је то њен темељ: ти дискриминисани, ти људи који-нису-*њени* никада нису ни битни, па ишчезавају из титоистичког погледа.

У томе су српски „либерални" комунисти потпуно истоветни са својим повременим портретистом и сталним *партијским* антагонистом – Добрицом Ћосићем. Они су истоветни по хотимичном одбијању да замисле каква је била њихова *партијска мисао* у очима оних који јој нису припадали и које је системски потчињавала. Отуд они никада не помињу како су, на пример, побијени Светислав Стефановић и Бранко Поповић. У односу на комитетска дошаптавања, те смрти не представљају ништа. Они се, рецимо, никада не могу сетити да је лишен грађанских права и одстрањен са Универзитета – Веселин Чајкановић. То је онај велики научник „који је у своје време оставио своју антику у којој се мирно живи и не пуца, и сишао за пуних седам година у ров за Србију".[36] Такво *заборављање* је део њиховог непрестаног напора да сав *друштвени* садржај сведу на *партијску* стварност. Зашто су учинци тог заборављања претрајали комунистичку епоху? Зато што припадају титоизму. И он је – и у персоналном и у националном виду – претрајао: тако су *давни дани* – у промењеној иконографији – одједном постали *наши дани*.

Зар то није дубоко сродно са традицијом из које израста данашње секуларно свештенство када усваја аксиом по којем „због њихове сопствене користи, неуке и глупе масе морају бити контролисане"?[37] Управо то не само да је подразумевано него је и захтевано у исказу „особе са личним именом и презименом"[38] која председава Хелсиншким одбором у Србији: „Једини начин да ова друштва цивилизујете је да их интегришете, да их укључите и наметнете им систем који морају да прихвате. Европа то ради на иницијативу Америке: и то је добра вест."[39] Тако су *масе* или *друштва* постављене у положај потпуног објекта, који чистим облицима насиља – попут *наметања* система који колонизовани *морају* да прихвате – треба

[36] Исидора Секулић, *Из домаћих књижевности*, II, Сабрана дела, књ. 5, Вук Караџић, Београд, 1977, 248.

[37] Noam Chomsky, „The Secular Priesthood and the Perils of Democracy", 182.

[38] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 219.

[39] „Srbija mora odustati od svojih pretenzija prema susedima", *BH dani*, 22. I 2010: www.nspm.rs.

контролисати да би се масе или друштва могле *цивилизовати*: у устима секуларног свештенства, насилни захтев је сплетен са колонијалном перспективом у чије име се износи.

Како ту не опазити рефлексе давнашњег Лењиновог схватања по којем радничка класа не може имати праву класну свест него само синдикалну свест, па јој је отуд неопходна револуционарна партија, коју предводи група професионалних револуционара, да би ту класу водила у сусрет *њеним* историјским – удаљеним, непроверивим – а не тренутним интересима? Управо зато што ти *други* никада нису битни могуће је да нам се и данас *партијски* пораз представља као *друштвени* пораз, да он симулира друштвени пораз, као да у том истом друштву није живело највише људи који су унапред били поражени без обзира на било какву партијску борбу, јер нису ни могли учествовати у било каквој друштвеној акцији. Отуд је то увек једна мисао, без обзира да ли је догматска или либерална, да ли је исказана 1972. као комунистичка или 2001. године као мисионарска: увек је то иста *партијска мисао*.

Како веровати да је неко ко егзистенцијално очитује ту мисао икад био у близини неопходне и неминовне *унутрашње промене* која је у темељу сваког истинског преокрета? Који чин сведочи о таквој промени? Осећање гриже савести због денунцирања једног књижевника да ради за више обавештајних служби? Накнадна људска нелагодност пред непријатним сазнањем да је свесно распростирала вести које су плод увек сумњивих полицијских извештаја? У својим скорашњим „разјашњењима", Латинка Перовић прибегава различитим облицима порицања. Она тврди да није рекла то што је записано да је рекла. Јер, она каже да је њена реченица гласила: „Ми не знамо за коју службу он ради."[40] То је сувише далеко од оних њених речи које су записане: ако су те речи доносиле једну тврдњу која је била усмено преношена,[41] ако су оне први пут објављене 1989, па поновљене 1996, када су сви помињани људи – и човек на кога се односе, и човек који их је записао – били живи, зашто она тек сада – када њих више нема – доводи у сумњу оно што је записано? Када, пак, објашњава како је те речи изговорила „из револта" према Титу, револта који је подразумевао став „од нас захтевате да гонимо људе који уживају поверење за то надлежних државних служби", Латинка Перовић ни сада не објашњава зашто их је поновила „сутрадан на састанку са главним и одговорним уредницима листова и Радио-телевизије у Београду"?[42] Према коме је био усмерен њен револт у тој ситуацији?

[40] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 269.

[41] Дејан Медаковић, *Дани, сећања*, III (1979–1981), Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2005, 72.

[42] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 269.

У скорашњим разјашњењима, пак, Латинка Перовић оснажује своју сугестију у часу када поставља реторска питања: „шта се после пролећа 1972. године десило Живораду Стојковићу? Да ли је повучен са вишегодишњег (са прекидима 14 година) лектората за српски језик на универзитетима у Паризу, Бордоу, Тулузу, Клермон Ферану? Да ли је, по повратку у земљу, 1983. године, био искључен из јавног живота?“[43] Она поставља *фокус* на индивидуалну судбину и оставља сугестију о непроблематичности Стојковићевог положаја у тим временима. Та сугестија није истинита. Јер, „Жика Стојковић је неколико година провео у Француској као лектор. Вратио се, а у међувремену је одлуком радне заједнице искључен из колектива 'Просвета'. Човек његових издавачких заслуга, покретач читавих библиотека, сада је на улици. У педесет и четвртој години живота тражи запослење.“[44] Одлучујуће остаје, међутим, сазнање о томе да Латинка Перовић – како год да схватимо судбину човека који је био предмет вишеструке радозналости – не оспорава начелну везу између државних и партијских тела у овој ситуацији. Тиме и нехотично показује колико је неистинито њено сопствено тврђење о непостојању такве везе.

Чак је и Мартин Хајдегер, који је прикривао чињенице из своје ректорске нацистичке каријере, који се неуверљиво и недоследно правдао, у писму од 7. марта 1950. године, саопштио Јасперсу како му се дуго није јављао зато што се *стидео*:[45] искрено или неискрено, он је то ипак рекао. Ненаклоњен јавној самокритичности, неповерљив према јавним савестима, чији глас одјекује јавним мњењем и попут незадрживог таласа све преклапа, Хајдегер је – чак и он – пред крај живота, када више није имао од чега зазирати, па се није морао никоме додворавати, у чувеном интервјуу *Шпиглу*, рекао да околност што није отишао на погреб свог учитеља – иначе Јеврејина – Хусерла 1938. године показује како је заказао као човек.[46] За разлику од наших „либералних“ комуниста, који непрестано и јавно помињу одговорност, Мартин Хајдегер је знао да се *јавно* – макар и намах – *застиди*. Зашто код њих нема ни спорадичне свести о стиду? Постоји *лични* моменат: свакако зато што се налазе у поседу највеће од свих храбрости, која није таква зато што се они никога не боје него је таква зато што се они ничега не стиде. Али, постоји и *општи* моменат: свако јавно присуство те свести отежало

[43] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 270.

[44] Дејан Медаковић, *Дани, сећања*, I (1976–1977), Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2003, 100.

[45] Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland (Heidegger und seine Zeit)*, Carl Hans Verlag, München - Wien, 1994, 444.

[46] *Martin Hajdeger i nacionalsocijalizam*, priredio Slobodan Žunjić, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1992, 163.

би приступ надолазећем секуларном свештенству, јер би открило његово порекло.

Сама веза са полицијским извештајима није била ништа зазорно, недолично, неприкладно за било коју партијску фракцију, па је београдски партијски челник (Бора Павловић) – и он „либералан" – могао да, као прилог својој правоверности, укаже на чињеницу „да је имао за годину дана бар 4 разговора" са шефом војне обавештајне службе.[47] То баца посебну светлост на тврдњу о томе да у том времену одлуке нису биле у рукама партијских тела већ судске и извршне власти. Јер, исти тај челник је нагласио – 11. априла 1972. године – како постоје веома конкретни *плодови* активности његове партијске организације: „да је у центру национализам", да је реч „о конкретној акцији на Правном факултету, да је покренут поступак против Михаила Ђурића".[48] На једном другом месту, после шест месеци, пред аудиторијумом који су чинили партијско-државни људи, 9. октобра 1972. године, управо ће овај *партијски* челник посегнути за отвореношћу коју вреди упамтити: „Било је потребно одржати три седнице комуниста на Правном факултету да се потпуно пречисте ствари и да Михаило Ђурић мора у затвор."[49]Ако знамо да *партијски* шеф као плод активности своје организације помиње покретање *судског* поступка против Михаила Ђурића, ако он судску пресуду на казну затвором повезује са седницама „комуниста на Правном факултету", онда је непојамно далеко од истине тврдња Латинке Перовић да у том времену одлуке нису биле у рукама партијских тела већ судске и извршне власти.

Томе иде у сусрет околност да је Секретаријат ГК Београда позвао на политичку одговорност судију који је председавао судским већем које је одбило да забрани *Анале Правног факултета* у којима су објављена „националистичка иступања др Михаила Ђурића и неких других у прошлогодишњој уставној дискусији".[50] Ако се пресуде доносе у складу са законом, каква је улога партијског и политичког позивања на одговорност судије? Зар то није непосредан и делотворан притисак на независност судијске улоге? Један члан ГК СК Београда је изричит: „И свесни смо да смо класни суд и да нисмо слободни од партије, иако у Уставу каже да је суд независан."[51] О таквој *партијској* усмерености сведочи и особен начин тадашњег *партијског* мишљења: шта су биле представе *Кад су цветале тикве* Драгослава Михаиловића и *Друга врата лево* Александра Поповића за тадашњег члана Секретаријата ГК Београда и садашњег секуларног свештеника Рајка

---

[47] Zdravko Vuković, *Od deformacija SDB do maspoka i liberalizma*, 523.

[48] Zdravko Vuković, *Od deformacija SDB do maspoka i liberalizma*, 656–657.

[49] Slavoljub Đukić, *Slom srpskih liberala*, Filip Višnjić, Beograd, 1990, 191–192.

[50] *Политика*, Београд, субота 7. октобар 1972, 6.

[51] Slavoljub Đukić, *Slom srpskih liberala*, 195.

Даниловића? Оне заузимају „позиције националне и класне издаје".[52] Овај јавни облик националне и социјалне дискриминације открива какав је, дакле, *био* „модерни" језик и начин разумевања уметности наших „либералних" комуниста. Али, у њему се налази и идеолошко порекло председника Политичког савета[53] оне партије коју је још 2005. године јавно препоручивала Латинка Перовић.

Да ли нешто доприноси нашем сазнању околност да се ова прегршт историјских чињеница не може свести на једног човека? Јер, и први човек партије у Србији – њен најзнатнији „либерал" – знао је да каже: „У неким стварима превешћемо и на административне мере."[54] Кога обележава ово *ми*: партијске или државне људе? И у часу напуштања партијског кормила, када сажима целину деловања, секретар ЦК Србије је недвосмислен: „Нема колебања Савеза комуниста Србије у погледу потребе за административним мерама."[55] Упутно је да се сетимо како је двадесет година раније синтагма *административне мере* значила – Голи оток. То не значи да је она нужно и у свим случајевима морала значити *затвор*, али свакако значи да је онима који су је употребљавали био познат тај њен садржај. Тако нам језик показује да се испод „либералне" декларативности открива историјско наслеђе титоистичког поимања ствари, пошто је „либерална" декларативност неотклоњиво стопљена са језичким замкама стаљинизма. Јер, „кад језик говори *време* говори".[56]

Да то није било тако само у партијским документима, у разговорима на седницама партијских тела, него и у најнепосреднијој стварности, открива нам и летимичан поглед у једну радну недељу српских „либералних" комуниста: окружно јавно тужилаштво тражи заплену *Књижевних новина* и истрагу против аутора једног чланка – петак, 20. август 1971. године;[57] забрањен је часопис *Култура* због објављивања чланка Николаја Берђајева „Царство духа и царство ћесара": то је *исти дан*, петак, 20. август 1971. године;[58] само четири дана потом – од којих су два дана била нерадна – забрањен је ванредни број *Студента*: 24. август 1971. године;[59] после три дана, забрањен је број *Видика*: 27. август 1971.[60] Од једног до другог петка изречене су четири забране различитих часописа: тако је изгледао

[52] *Политика*, Београд, понедељак 16. октобар 1972, 6.
[53] *Политика*, Београд, петак 8. април 2011, 5.
[54] Zdravko Vuković, *Od deformacija SDB do maspoka i liberalizma*, 660.
[55] Slavoljub Đukić, *Slom srpskih liberala*, 187.
[56] Radomir Konstantinović, *Filosofija palanke*, Nolit, Beograd, 1991, 136.
[57] *Политика*, Београд, петак, 20. август 1971, 6.
[58] *Политика*, Београд, петак, 20. август 1971, 6.
[59] *Политика*, Београд, уторак, 24. август 1971, 6.
[60] *Политика*, Београд, петак, 27. август 1971, 6.

„либерализам“ титоистичког система. И на Конгресу културне акције – одржаном два месеца касније, крајем октобра 1971. године – веома је жива свест о репресивним мерама. Тако један учесник помиње „све оне силне, готово серијске забране часописа... које готово непосредно претходе овоме нашем Конгресу“.[61] Други учесник, пак, детаљно описујући свакодневицу, у којој се суди једном филозофско-уметничком тексту и оглашава кривим његов аутор, у којој се напади на једног књижевника и филмског редитеља врше са ждановистичких позиција, у којој је у унутрашњости Србије заказано суђење једном књижевнику због књиге која је објављена пре неколико година, закључује: „Долазим из ситуације и живим у ситуацији у којој се, између осталог, врше свакодневно напади официјелне и званичне штампе на наше књижевнике и филозофе, које овде не видим, мислим да овде нису присутни.“[62] Постоје, дакле, дискриминисани уметници који нису део *културне акције*, па их отуд и нема на местима на којима се о култури говори: нека *невидљива рука* их је искључила из културе.

Колико је, међутим, неистинито казати да су забране биле плод аутономног рада тужилаштва, да оне нису биле ни у каквој вези са партијским руководствима, показују нам управо ове четири забране изречене у само једној седмици августа 1971. године. Јер, осврћући се на њих, Секретаријат ЦК СКС – на седници којој је присуствовао Марко Никезић и којом је председавала Латинка Перовић – закључио је да нису довољне само административне мере него су неопходне и додатне, политичке акције.[63] Овај партијски форум не оспорава, дакле, оправданост предузетих административних мера него само наглашава њихову непотпуност, истовремено назначујући политичке садржаје којима би оне биле надопуњене. Он то чини у духу једне напомене која је изнета нешто раније, у мају 1971. године: „Секретар Централног комитета је констатовала да без политичке и идејне акције не могу имати иницијативу ни одговорни органи власти.“[64] *Иницијатива* државних органа долази, дакле, као *последица* политичке и идејне акције коју надахњује партијска мисао.

Ни то није био никакав посебан случај: када су српски писци одржали књижевно вече у Исламу Грчком, јер је било забрањено да га – маја 1971. године – одрже у Задру, Општински комитет СК Задра јавно је расветлио околности у којима се то догодило. У објашњењу се тврдило како се забрана није односила на све писце, већ само на Миодрага Булатовића и Брану

---

[61] Раде Константиновић, „Између вишегласја и апсолутног јединства“, *Конгрес културне акције у СР Србији*, Републичка конференција ССРН СР Србије, Београд, 1972, 112.

[62] Милорад Вучелић, „Одговорност је битна претпоставка стваралаштва“, *Конгрес културне акције у СР Србији*, 436.

[63] *Политика*, Београд, уторак, 31. август 1971, 6.

[64] *Политика*, Београд, субота 15. мај 1971, 6.

Црнчевића, за које се каже „да им не би требало дозволити гостовање у Задру". Ова класична дискриминација – коју спроводи и секуларно свештенство нашег времена, унапред означавајући непожељне појединце – проистицала је из сазнања о томе да су се „централни комитети република договорили да не дозволе овакве случајеве који само праве потешкоће у међусобној сарадњи република". Ако су се централни комитети република договорили о дискриминаторским мерама према појавама и појединцима, онда то значи да су они утирали пут осталим – правним, јавним – мерама дискриминације. Тим мерама се – што је знаковито – прикључују и новинске мере дискриминације, па у редакцијском – непотписаном – коментару *Политике* бивају подржани ставови СК Задра као „сасвим логични и једино могући": тако се истакнути и међународно познати писци, као Булатовић и Црнчевић, који остају такви и четрдесет година касније, криминализују и претварају у људе који изазивају „испаде и изазивање јавности", који служе „за уношење смутње, сумњи и политикантских страсти". Природно је да су насупрот тако криминализованим фигурама – у редакцијском коментару *Политике* коју је уређивао Александар Ненадовић, „човек који је, такође, припадао тадашњој либералној струји"[65] – мере јавне дискриминације оправдане, док су дискриминатори – задарска политичка руководства – описани као људи који посежу за „разумљивим, одлучним супротстављањем сваком изазивању и свим изазивачима ексцеса".[66] Такав је, дакле, механизам деловања: централни комитет – чији је секретар Латинка Перовић – обликује *начелну* платформу дискриминације, општински партијски комитети *примењују* добијена упутства на одабране појединце, правни носиоци власти *спроводе* чинове дискриминације, док новински носиоци власти *образлажу* и *афирмишу* већ изведене дискриминаторске чинове.

Механизам репресивног деловања није, међутим, увек видљив. Тако је у среду, 8. децембра 1971. године, најављена телевизијска емисија о фрушкогорским манастирима: „У другом светском рату тешко су настрадали, попаљени, оштећени и порушени, фрушкогорски манастири – ризница српске културе и историје... Камере Телевизије Београд обишле су неке од

[65] Slavoljub Đukić, *Slom srpskih liberala*, 138. – Такав редакцијски коментар није био изузетак у уређивачкој политици, па се у непотписаном редакцијском коментару *Политике приватни* захтев Милића од Мачве третира као *јавна* чињеница, у мери да се његова тежња за практичном равноправношћу ћирилице именује као „покушај националистичког пркошења" (*Политика*, Београд, субота 11. децембар 1971, 7). Ако захтев за равноправношћу ћирилице поистоветимо са „националистичким пркошењем", зар тако не сигнализирамо да ће човек који користи латиницу бити ослобођен сваке сумње у то да пркоси јединој партији? Зар то не делује као скривени путоказ: пиши латиницом – да те сумња мимоиђе?
[66] *Политика*, Београд, субота 8. мај 1971, 10.

њих.“ [67] Уместо ове емисије, међутим, приказана је емисија о Ескимима, ирвасима и пингвинима. Зашто? „Неколико часова пре најављене емисије, позван сам у Телевизију Београд где ми је речено да је емисија скинута са програма 'из политичких разлога'. У одређено време саопштено је телевизијској публици да се емисија о фрушкогорским манастирима одлаже 'из техничких разлога'.“[68] Најављену емисију може из програма – неколико сати пре емитовања – уклонити *само* директор, који је – као и главни уредник *Политике* у то време – био из редова српских „либералних“ комуниста. Тако откривамо да теза о одвојености партијског и државног деловања у титоизму није само неистинита него истовремено и утире пут настајању једног потоњег мита о српским „либералним“ комунистима.

Посебан је проблем српске културе што Михаило Ђурић, који је одробијао девет месеци, био избачен са Правног факултета, написао и на немачком објавио низ књига које су га учиниле европски признатим познаваоцем Ничеове филозофије,[69] никада у јавној сфери није добио ореол европски утемељеног интелектуалца. У тој истој јавној сфери Латинка Перовић је проглашена за врхунског представника интелектуално-историографских вредности. На који начин? „За ово време, од када је напустила политику, Латинка Перовић је написала дванаест књига, које су у стручним круговима добиле високу оцену као запажени истраживачки прилог нашој историографији.“[70] У предоченом списку књига које треба да докажу ову тврдњу препознајемо дејство *митске свести*. Тако је књига штампана у два тома добила значење две књиге, иако је реч о једном наслову, да би се од три такве књиге извело да их има шест. Ако неко уме да чита, схватиће да списе Пере Тодоровића, Димитрија Ценића, Аврама Петровића није могла *написати* Латинка Перовић, пошто су ти списи написани пре него што се она родила. Ако знамо да је и једна добра књига знак вредности, зашто је било неопходно кршити законе математике, идентитета и времена, да би се *измислило* да је Латинка Перовић – у времену од 1972. до 1990. године – *написала* дванаест књига? Зато што *митска свест* тежи *увећању* онога што прославља, па *четири* написане књиге претвара у дванаест. Колико је пута дванаест *више* од четири?

Митско мишљење је неопходна подлога за секуларно свештенство. Да је реч о распростирању митске свести, уверавамо се ако упоредимо колико су књига и где – у Немачкој, у Француској – у истом том времену објавили Михаило Ђурић и Никола Милошевић. Али, пошто нема мита

[67] *Политика*, Београд, среда 8. децембар 1971, 19.

[68] Динко Давидов, *Отрешења*, Глас цркве, Шабац, 1986, 10.

[69] *Kriza i perspektive filozofije (Mihailu Đuriću za sedamdeseti rođendan)*, priredili Danilo N. Basta, Slobodan Žunjić, Mladen Kozomara, TERSIT, Beograd, 1995.

[70] Slavoljub Đukić, *Slom srpskih liberala*, 327.

који би подупрло секуларно свештенство, они у јавној сфери нису добили ореол европски утемељених интелектуалаца. Зашто? Зато што се са онима који своје студенте уче да воле истину као највећу страст ума и правду као најважнију одредницу људског карактера[71] не може манипулисати. Они не ускачу у историјску кочију само зато што је она тренутно најудобнија. Они могу бити у нескладним односима са изворима моћи и отуд потпуно неприхватљиви за секуларно свештенство. *Али – и то је најважније – и због* тога што су унутрашње силе у српској култури тако подешене да уклањају људске примере који им не одговарају, без обзира на то колико вредни људи били у питању. То је готово фаталан удес српске културе: у њој се неупоредиво више цени *моћ* него *личност*, иако је сваки аутентични и оригинални знак те културе везан за личност а не за моћ.

Када нам је – у данашње време, око 2002. године – тај бивши секретар ЦК СКС упућивао прогласе у којима се осуђује Европа која пречи пут ка осамостаљењу Црне Горе, односно њеном одвајању од Србије,[72] када нам је – око 2005. године – јавно препоручивао једног политичког првака, зар то није био прелаз из историјске у актуелну ситуацију? Зар то није било сасвим актуелно настојање и однекуд приспело мисионарење? Како је, онда, титоистичко стање свести архивска чињеница? Зар сумњу у такву тврдњу не буди и околност да нам је председник Европског покрета – онај исти човек који нам је подарио мисао о разумљивој трајности негативне представе о Србији – јавно препоручивао за кога да гласамо на изборима 2008. године? Да ли је од неког значаја сазнање о томе да је Европски покрет био „главна група за притисак за унапређење идеје о уједињеној Европи у партнерству са Америком“? Да ли нешто значи околност да је његове активности „помно надзирала америчка обавештајна служба, а финансирала готово искључиво ЦИА, преко паравана под именом Амерички комитет за уједињену Европу“?[73] У ономе што је уследило препознајемо последице које ствара механизам памћења-и-заборава којим управља секуларно свештенство.

Нико се, наиме, није јавно упитао: у ком својству нам *он* то препоручује? У својству шефа кабинета Слободана Пенезића Крцуна?[74] Са моралном снагом градоначелника који је пропустио да се – 1976. године – успротиви проглашењу Николае Чаушескуа за почасног грађанина Београда? Са демократском легитимацијом председника Европског покрета који је – 2003. године – обележавао шездесет година од Другог заседања АВНОЈ-а? На заседању у Јајцу изнад говорнице је била Стаљинова слика. Да ли то значи

[71] Михаило Ђурић, *Искуство разлике*, 31.

[72] *НИН*, Београд, број 1705, 31. октобар 2002, 25.

[73] Франсис Стонор Саундерс, *Хладни рат у култури (ЦИА у свету уметности и књижевности)*, 277.

[74] Боро Кривокапић, *Бес/коначни ТИТО*, Новости, Београд, 2006, 252.

да је на почетку Европског покрета био – Стаљин? Јер, ако председник Европског покрета 2003. године обележава Друго заседање АВНОЈ-а, онда то значи да он жели да нам наметне идеју о континуитету између тих ствари. Какве иначе везе може имати европски покрет у којем су основне идеје људских права, приватне својине, вишепартијског и демократског друштва са догађајем који је утро пут једнопартијској диктатури, убијању неистомишљеника, законском члану о вербалном деликту, политици несврставања, доживотној владавини једног човека као уставној категорији? Та веза може бити само плод маневра да се епохални бродолом комунизма – чији део је и Друго заседање АВНОЈ-а – премести у нешто што припада неком другом, а не челницима Европског покрета. Они настоје да тај бродолом преведу у потпуно други амбијент. Јер, они тврде како су увек на правом путу, иако свако може видети како стално мењају пут.

Ту основну непроменљивост у свеопштим променљивостима најбоље показује коментар председника Европског покрета настао поводом евроскептицизма Вацлава Клауса: „То што говори председник Клаус није прихваћено ни у његовој сопственој земљи."[75] Тако је вишеструко потврђени евроскептицизам чешког председника, као особен начин остваривања чешких интереса, обезвређен једном непроверивом тврдњом. Колико је она била произвољна и пропагандистичка, примерена идеологији а не идеји Европе, идеологији коју исповеда секуларно свештенство, показује нам вест коју је пренела агенција БЕТА 3. априла 2011, само два месеца после оне категоричке процене о томе како Клаусов евроскептицизам није подржан ни у његовој сопственој земљи: „Већина Чеха данас не би гласала за то да њихова земља уђе у Европску унију... показала је најновија анкета агенције САНЕП." Тако смо се осведочили у оно што је карактеристично у исказу човека који никада и нигде није био биран него је свагда и увек био именован. Само такав човек може да каже да вишеструко непосредно бирани председник и премијер једне земље – као што је случај са Вацлавом Клаусом – није прихваћен у сопственој земљи. Јер, именовано лице – било као комунистички функционер или као секуларни свештеник – никада не узима као значајну чињеницу демократски исказану вољу народа, будући да јој увек претпоставља везу са местима моћи. Тако је увек периферно оно што није сагласно са местима моћи, без обзира какву демократску подршку имало.

Ова дубинска кореспонденција између исказâ и чинова два удаљена и наизглед различита раздобља, кореспонденција која открива битне подударности испод површинских разлика, показује нам да ми живимо у време

[75] „Србија тактизира у спољној политици", *Политика*, Београд, недеља 30. јануар 2011, 7.

постмодерне мутације титоистичких вредности и симбола. Та мутација појмова појављује се као препрека за елементарне увиде.

Како се одиграва овај прелазак са позиција комунистичке левице на позиције западних (америчких) интереса? У којим слојевима човекове душе бива превазиђен сукоб потпуно супротних вредносних и политичких система? То је питање о *субјективном* трансферу комунистичких у западна (америчка) уверења: „Ови поново рођени интелектуалци, у својој потрази за нечим чиме ће заменити историјске апсолуте који су их тако апсолутно издали, пронашли су одговор у 'Америци', или, површније, у 'американизму'."[76] Али, сâмо питање има и свој објективни моменат: да ли постоји неки сплет спољашњих и организованих активности које обезбеђују услове за овај прелазак на другу обалу идеолошке и вредносне реке, олакшавајући човеку сâмо прелажење? Одговори на ова питања омогућавају увид у *компаративну димензију* наше историјске ситуације. Јер, они оцртавају компаративни моменат као оно што осветљава чињеницу да су некадашњи комунистички функционери (некадашњи *комесари*) тако непроблематично и готово саморазумљиво постали *секуларни свештеници* западних (америчких) интереса.

Ту је од одлучујућег значаја схватити да постоји *прелазно подручје*. Основна – у европским размерама – трансформација одигравала се на путањи на којој „конзорцијум који је створила ЦИА... био је скривено оружје у хладном рату Америке, оружје које је, на пољу културе, имало велике последице". Јер, у „бици за умове људи", како је називана ова димензија хладног рата, „чланство овог конзорцијума чинила је одабрана група бивших радикала и интелектуалаца левичара чија се вера у марксизам и комунизам распала после доказа о стаљинистичком тоталитаризму".[77] Управо неке од тих људи – као што су Артур Кестлер, Игнацио Силоне, Бертрам Волф – крајње афирмативно издваја Латинка Перовић.[78] У нашим историјским околностима, улогу разочаравајућег чиниоца одиграо је сукоб са Информбироом, јер је он отворио наша идеолошка врата за одбацивање стаљинизма, за препознавање кризе у комунистичком покрету и за обликовање идеологије демократског (некомунистичког) социјализма. Тако је Марко Никезић казао како је рано почео да се идеолошки отрежњује и одучава од комунистичког гледања на ствари: „Ја сам почео рано да се одучавам. Неке ствари гледајући у рату, а неке после рата, поготово боравком у Америци."[79] *Титоистички поредак*

[76] Франсис Стонор Саундерс, *Хладни рат у култури (ЦИА у свету уметности и књижевности)*, 145.
[77] Франсис Стонор Саундерс, *Хладни рат у култури (ЦИА у свету уметности и књижевности)*, 18.
[78] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 249.
[79] Slavoljub Đukić, *Slom srpskih liberala*, 308.

појавио се, дакле, као историјско *прелазно подручје* које треба да одведе у свет западних (америчких) интереса, док су најизразитији представници таквог историјског кретања – по једном мишљењу које Латинка Перовић са одобравањем наводи – били српски „либерални" комунисти.[80]

Одлучујући моменат је – и у европској и у нашој ситуацији – одбијање радикалног дисидентства, јер је оно значило потпуно напуштање усвојеног (комунистичког) света идеја и вредности. Тако је преостало само подручје некомунистичке левице – са својом идејом демократског социјализма – као *прелазно подручје* између комунистичког и западног (америчког) света. Управо су афирмације овог света идеја и вредности, као момента одвајања од комунистичког света и као истовремено прихватљивог *прелазног подручја* које води другом свету идеја и вредности, биле предмет многих настојања у хладном рату у култури у педесетим и шездесетим годинама XX века: „елементи власти су све боље разумевали и подржавали идеје оних интелектуалаца који су се разочарали у комунизам, али су још увек били верни идеалима социјализма."[81] Бројне новчане и пропагандне активности ЦИЕ – које су допирале и до подршке књигама Милована Ђиласа[82] – биле су усмерене и ка афирмацији подручја у којем се налазе идеје некомунистичке левице и демократског социјализма.[83] У складу са афирмацијом ових идеја, Марко Никезић позитивно оцењује – крајем осамдесетих година двадесетог века – Милована Ђиласа: „Он је данас једна од најтрезвенијих личности, која стоји на позицијама умереног, западног социјализма."[84]

Том *прелазном подручју* био је *симултан* и *корелативан* – у неким од својих привидних и реалних садржаја – титоизам.[85] Он је историјски обележавао то неопходно прелазно подручје у односу на комунизам, јер је он обезбеђивао релативан а не потпун отклон од комунизма и, штавише, он је систематски онемогућавао и обесмишљавао радикално дисидентство. До чега то доводи? „Традиција радикалног дисидентства, у којој су интелектуалци преузимали на себе да истраже митове, испитују овлашћења институција и ремете самозадовољство моћи, укинута је у корист подршке

[80] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 107–108.
[81] Франсис Стонор Саундерс, *Хладни рат у култури (ЦИА у свету уметности и књижевности)*, 67.
[82] Франсис Стонор Саундерс, *Хладни рат у култури (ЦИА у свету уметности и књижевности)*, 213.
[83] Франсис Стонор Саундерс, *Хладни рат у култури (ЦИА у свету уметности и књижевности)*, 68.
[84] Slavoljub Đukić, *Slom srpskih liberala*, 309.
[85] Франсис Стонор Саундерс, *Хладни рат у култури (ЦИА у свету уметности и књижевности)*, 74.

'америчком ставу'."[86] То је *прелазно подручје* у којем се појављују и српски „либерални" комунисти: како су то били људи у форумима, они могу бити схваћени као један од владајућих картела. Отуд могу бити аналогон оним некомунистичким (левичарским) групама које су постале „картел у интелектуалном животу Запада, као што је то комунизам био неколико година раније (а у њему су били многи исти људи)".[87] Исти људи прелазе, дакле, пут од комунистичког картела до картела демократског социјализма. Тај процес су – у европској ситуацији – „одобриле моћне установе", америчке, попут ЦИЕ, и свакако да су му „помагале".[88] Пут демократског социјализма открива се у својој суштини – с обзиром на то ко га подржава и њиме управља у западном свету – не као социјалистички него као *амерички пут*: као пут који постепено доводи до апологије америчких интереса.

Српски „либерални" комунисти, прешавши означени пут, настоје да очитују „амерички став". То је кључно *прелазно подручје*. Јер, идеја демократског социјализма обезбеђује *континуитет* левичарских традиција, олакшава човеково путовање на другу обалу идеолошке реке, пошто сам прелазак не изгледа као драстичан, али – истовремено – омогућава и унутрашњу контролу самог левичарског језгра. Све то не обезбеђује дисидентска позиција, пошто она озбиљно захтева онај свет вредности и идеја који може довести и до критике западног (америчког) света. Отуд је основни напор ЦИЕ подразумевао онемогућавање критике америчког схватања света и америчке политике са становишта демократског социјализма или, пак, њено свођење на ритуалне и неделотворне модусе.[89]

Унутар *прелазног подручја*, које баштини разуђене и разнородне идеје демократског социјализма, појављује се стапање идеолошких и културнополитичких момената. Ако у темељу историјског кретања распознамо неутаживу вољу за моћ, као трајну настројеност ка подвлашћивању и коришћењу људи и добара, као неограничено овладавање огромним просторима, онда се културнополитичке конструкције – западна култура, источна култура, муслимански свет – појављују као *културни стадијуми* овог непрестаног врела воље и моћи. Јер, у њима су садржани развијенији и истанчанији облици неукротиве воље за потчињавањем, искоришћавањем и владањем. Свакако да они обухватају много шире подручје од *идеолошких стадијума*

---

[86] Франсис Стонор Саундерс, *Хладни рат у култури (ЦИА у свету уметности и књижевности)*, 18.

[87] Франсис Стонор Саундерс, *Хладни рат у култури (ЦИА у свету уметности и књижевности)*, 18.

[88] Франсис Стонор Саундерс, *Хладни рат у култури (ЦИА у свету уметности и књижевности)*, 18.

[89] Франсис Стонор Саундерс, *Хладни рат у култури (ЦИА у свету уметности и књижевности)*, 97, 266–275.

који се у њима образују. То би нас могло навести на помисао да унутар идеолошких стадијума једног времена и подручја долази до неосвешћеног стапања културнополитичких и идеолошких чинилаца. Тек у часу разлагања самог идеолошког стадијума долази до диференцирања чинилаца који су у њима играли знатну улогу.

Тако су изразити критичари комунизма у нас, у часу радикалне критике лењинизма, у 1981. години, пледирали за искуство еврокомунизма: „шта је друго савремена идеја еврокомунизма, ако није нека врста напора да се у оквирима марксистичке идеологије теоријски социјализам рехабилитује на рачун оног политичког?“[90] Ово сагледавање еврокомунизма остаје, дакле, потпуно укотвљено у идеолошки и теоријски хоризонт његове појаве, сасвим остављајући по страни културноисторијско тле на којем настаје идеја еврокомунизма. У таквом осветљавању ствари појам демократије сумпсумира појам западних интереса до непрепознатљивости, јер идеолошки појам (западна демократија) – постављен као разрешење друштвених противречности – одводи непроблематичном усвајању западних (америчких) интереса: „Мића Поповић једину шансу овоме свету види у еврокомунизму. Он верује у Берлингуера.“[91]

Они, пак, који су били склони културноисторијском осветљавању еврокомунизма, осетили су – још у 1977. години – да померање на идеолошкој равни, као померање од реалног социјализма ка еврокомунизму, није само једно идеолошко и теоријско кретање него је истовремено и померање ка разуђенијим облицима историјске егзистенције читавих народа и традиција: „Ствара се групација латино-католичког комунизма. Гледано идеолошки, они су све оштрије супротстављени источној варијанти ове идеологије.“[92] Културноисторијски надахнути посматрачи су, дакле, осетили игру културнополитичких сила испод идеолошке површине друштвених сукоба: „Источни комунизам куца на врата Европе, а западни комунисти му супротстављају своју варијанту и гласно подвлаче разлике.“[93] Услед стапања идеолошких (парламентарна демократија) и културнополитичких (западни свет) садржаја дошло је до неосвешћеног стапања западних вредности и западних интереса у критичкој интерпретацији комунизма у нас: од апологета демократије, као западне вредности, постепено настају апологете западних (америчких) интереса.

Тако се унутрашњи сукоб унутар наших опозиционих оријентација одлагао до пада Берлинског зида. У часу када комунистичка левица одлази

[90] Nikola Milošević, *Dostojevski kao mislilac*, Partizanska knjiga, Beograd, 1981, 304.

[91] Дејан Медаковић, *Дани, сећања*, I (1976–1977), Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2003, 271.

[92] Дејан Медаковић, *Дани, сећања*, I (1976–1977), 271.

[93] Дејан Медаковић, *Дани, сећања*, I (1976–1977), 271.

у ропотарницу историје, одједном препознајемо како демократска начела, која су толико призивана у критици комунизма, нису од пресудног значаја, јер се појављују као образина за непрестано промовисање западног (америчког) става. Сукоб је, дакле, последица неосвешћеног поистовећивања демократских вредности и западних (америчких) интереса. То поистовећивање није било само нехотично и спонтано него је и важан плод брижљиво организованих и изведених операција које је на некомунистичкој левици европског света изводила ЦИА. Са́мо поистовећивање је руководно начело сваког политичког понашања српских „либералних" комуниста и у деценијама после пада Берлинског зида.[94]

Када се западни (амерички) став – као при распаду титоистичке Југославије, услед геополитичких циљева – буде разишао са демократским идејама и понашањем, онда је – у нашим околностима – унутар пређашњих критичара комунистичког тоталитаризма настала диференцијација: док су многобројнији постали *секуларни свештеници* услед апологетског односа према америчком ставу, дотле су малобројни – у складу са верношћу демократским начелима – остали на позицији *дисидента* у односу на западни (амерички) став. Они су поделили судбину – у европској ситуацији – оних „либералних интернационалиста, заинтересованих за идеју Европе уједињене око својих унутрашњих начела, а не према стратешким интересима Америке". Јер, што се тиче ових либерала, „у Вашингтону су сматрали да нису ништа бољи од неутралиста", па су „ЦИА и Одбор за психолошку стратегију добили... конкретно упутство да 'наводе медије и програме у правцу уништавања' ове нарочите јереси".[95] Истоветан статус *јереси* добили су они делови критичке интелигенције који су заступали либерална, демократска и национална начела у нашим приликама.

Како су се интереси српског народа нашли на удару западних (америчких) интереса и како је дошло до особеног стапања комунистичких и националистичких елемената у владајућем режиму деведесетих, свакако да је био олакшан пут критици режима деведесетих из перспективе потоњег секуларног свештенства: посебно услед путање која је – у режиму деведесетих – водила од комунизма ка национализму. Али, та критика је имала посебну повољност због тога што је заклањала путању идеја на којима је почивало садашње секуларно свештенство: те су се идеје, наиме, простирале у кретању од комунизма ка американизму.

---

[94] Отуд је Латинка Перовић експлицитна у критици радикалног дисидентства у односу на комунистички поредак: Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 245.

[95] Франсис Стонор Саундерс, *Хладни рат у култури (ЦИА у свету уметности и књижевности)*, 278.

Тако је судбина спонтаних демократских настојања постала запечаћена, јер су та настојања – без обзира што нису припадала режиму деведесетих – стајала насупрот америчком ставу. Ако ствари осмотримо из компаративне перспективе, са́мо претварање *комесара* – из редова српских „либералних" комуниста – у секуларно свештенство има свој континуитет у непрестаној апологији америчког става: скривеној у демократску образину до пада Берлинског зида; нескривеној услед одбацивања демократских рационализација после пада Берлинског зида.

Тако су се демократска начела, идеје и форме показали као облик идеолошке рационализације,[96] јер су омогућили непрестано и постепено суспендовање демократских садржаја из наше јавне свести. У том процесу секуларно свештенство – у облицима безусловног прихватања западног (америчког) става – себе одређује као *арбитра* демократских токова у нашој земљи. То је дубоко дискриминаторско наметање јавне *ексклузивности*. Јер, није ни нормално ни демократски да било ко буде привилегован као репрезентант европских вредности. Када право на то полажу само неке странке и појединци, када само њихово поимање европских вредности треба да буде обавезујуће, онда је то директна опасност за демократију. Сасвим је природно да постоје они који сумњају у овако одабрани циљ, посебно у начин на који је одабран. Јер, то је знак демократске и критичке свести. Сумња је аутентично европски појам.

Између Добрице Ћосића и Латинке Перовић постоји *паралелизам* у идеолошкој равни: очитује га готово истовремено постојање – прво – у *комунистичким* и – потом – у *демократским* уверењима. Но, не постоји њихов паралелизам у културнополитичкој равни. Код ње се, наиме, појављује западна (америчка) редакција постјугословенске конфигурације, у којој се безусловно прихвата неутралисање (поништавање) српских националних права: било у енглеској („југосфера") било у немачкој (хабзбуршка константа) артикулацији. Код њега се, пак, одбрана српских националних права одвија позивањем на идеолошку (демократску) легитимацију која више није делотворна. Јер, та легитимација се разилази са западним (америчким) интересима који почивају у културнополитичкој равни. Није случајно да су обоје остали верни *југословенском становишту*: она прихвата српску подређеност у том избору, док он апелује на српску равноправност. У оба случаја, на делу је одбијање да се прихвати одлучујућа консеквенца коју доноси распад титоистичке Југославије.

У филму *Сунчаница* Никите Михалкова, који је настао по мотивима прозе Ивана Буњина, побеђени царски официри предају се – на Криму

[96] Идеолошка рационализација може бити схваћена као посебан облик теоријске рационализације о којој пише Никола Милошевић: *Antinomije marksističkih ideologija*, BIGZ, Beograd, 1990, 252–315.

– Црвеној армији, разоружани тумарају по логору и све време постављају важно питање: колико сам крив због овог што се догодило? То питање је готово лајтмотив многих руских заграничних писаца. Михалков – који је потомак комунистичке руске традиције – осетио је колико је важно да се такво питање постави: у часу када – у 2014. години – рат у Украјини показује драматичне размере пораза Совјетског Савеза.

Осим Танасија Младеновића, који је рекао како „ми, српски комунисти, објективно смо издали свој народ“,[97] ниједан српски комунистички функционер – било да је био „либералан“ или „националан“ – није осетио потребу да проговори о сопственој кривици због слома режима који су сами и без ограничења обликовали пола века. Нису то учинили ни Добрица Ћосић ни Латинка Перовић. Они су одмах почели проналазити кривце мимо себе и напоредо оцртавати исту непрелазну линију: Добрица Ћосић је – 1989. године – објављивао спремност да се поново бори против четника, док је Латинка Перовић – 2008. године – лаконски устврдила да су у слому титоистичке Југославије победили – nota bene – „четрдесет осма и Равна гора“.[98] Отуд је Добрица Ћосић предлагао да платформа националног помирења буде *демократија*, док је Латинка Перовић предлагала *Европу*: као да држава коју су срушили 1945. године није била балканска (европска) демократска држава.

Све то показује како нису имали никакву спремност да прихвате одлучујућу консеквенцу која подразумева да платформа националног помирења треба да буде испуњена садржајима *кривице*: као *личне* кривице. Таква платформа не обухвата само унутрашње поделе у српском народу него и све сукобљене народе у распаду титоистичке Југославије. Свест о њој ваља да постоји *упркос* постојању сасвим песимистичке процене о њеној остварљивости.

Комплекс предодређене кривице и страх

У стратегији која управља образовањем потребних и уклањањем непожељних *јавних представа* одлучујућу улогу обавља секуларно свештенство. Његова унутрашња диференцираност је знатна, па оно – баш као и у титоизму – „укључује медије, мада су они само највидљивији пример“[99] његове моћи. Можемо разликовати неколико друштвених праваца у којима отиче та моћ. У нискомиметском регистру, појављују се хумористички облици неутрализације субверзивних садржаја: карикатурализовање и вулгарно подсмевање припада *пешацима* на шаховској плочи моћи. Идеолошко

[97] *Погледи*, Крагујевац, 20. новембар – 20. децембар 1989, 8–11.
[98] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 75.
[99] Noam Chomsky, „The Secular Priesthood and the Perils of Democracy“, 166.

утискивање једнообразности припада аналитичкој послузи на јавној сцени: *коњи* и *ловци* крстаре шаховском плочом, јер се ту хумористичко-вулгарни потези пешака претварају у квази-озбиљна упозорења упућена јавности. Инструменти силе обезбеђују незаустављиво утискивање идеологије у видљива подручја јавности: игнорисање елементарних демократских процедура – већ успостављено и припремљено на пешачко-дисквалификујућем нивоу – припада *топовима* у њиховом хоризонталном и вертикалном (премда увек праволинијском) кретању. Општи правац свих својстава, као интегрализам моћи којем све стреми, са свим новчаним распоређивањем средстава, обезбеђују идеолошки кардинали и њихова академска послуга: ту је место *краљице* које се креће у свим правцима, па прожима целокупно кретање секуларног свештенства. *Краљ* је, као и увек, *ван* непосредне игре и – попут спољнополитичког арбитра – укључује се само у завршници: као *deus ex machina* који долази са неба и разрешава историјски заплет.

Околност да у доминантним просторима јавне свести није толерисано ни слабо противљење циљевима секуларног свештенства, околност да оно *ту* не треба ни да буде уочено, чак ни у облику пораженог аргумента који одбија да напусти позорницу, опомиње нас да су на делу тоталитарне претензије садашњих конфигурација моћи, тако урођене секуларном свештенству.[100] Те претензије поседују развијену стратегију онемогућавања свега што ремети пожељну јавну представу. Јер, постоји веома прецизан распоред тема и ставова који изазивају реакцију промотера пожељне јавне представе. Она, наиме, није произвољно створена: њу подупиру одређене силе и она треба да оствари одређене учинке.

У центру секуларно-свештеничке пажње налази се свака мисао о историјском и актуелном положају српског народа. Када треба оправдати раздвајање Србије и Црне Горе, раздвајање које је Латинка Перовић још 2002. године подстицала, онда је све прихватљиво: чак и очевидна бесмисленост идеје о црногорском језику.[101] Ако у њу посумњамо, долази до тренутне реакције секуларног свештеника. Тада он посеже за методом који можемо назвати пројекција виртуелног противника. Јер, секуларни свештеник бира само борбу са замишљеним, а не са стварним противником. У тој борби он противника стилизује до непрепознатљивости, па га тако *виртуелног* подвргава исмејавању. Основни циљ је да се свака расправа о појединачним и конкретним – проверивим и утемељеним – ставовима унапред лиши свог предмета. Отуд он прави хотимично неистините конструкције које је бесмислено рашчлањавати: „И уз сав ризик који једно субверзивно мишљење собом носи, објављује да постоји само једна права црногорска држава, а

[100] Noam Chomsky, „The Secular Priesthood and the Perils of Democracy", 184.

[101] Предраг Пипер, *Српски између великих и малих језика*, Београдска књига, Београд, 2010, 205–228.

то је – каже он – 'вечна Црна Гора која говори српским језиком'. Свестан је он цене коју за то мора да плати. 'То човека може коштати почасти и пара', каже он, 'и може му натоварити многу невољу на врат'. Не хајући за то, наш моралиста наставља да детектује зле учинке титоизма у данашњој Србији."[102] Тако *Пешчаник*. Шта је *Пешчаник*? Ова реч не обележава само једног аутора, ни само једну радио-емисију у којој он наступа, нити само медијску кућу која обезбеђује распростирање његових мисли на националним фреквенцијама, него обележава све то заједно, али и нешто много обухватније: читав поглед на свет који представља идеологију секуларног свештенства.

Каквог смисла има показивање да је *Пешчаникова* алузивна персонализација неистинита? Јер, ако тврдимо да ће човек који се супротстави насилном наметању црногорског језика – том важном моменту денационализације Срба у Црној Гори – натоварити себи на врат многу невољу, то значи да путања алузије уопште није управљена ка ономе ко алузију изриче него ка онима на које се она односи. Будући да је реч о идеолошко-насилном проглашавању црногорског језика, контекстуални притисак нужним начином путању алузије усмерава ка онима који су се томе противили: то је 27 професора из Никшића и Херцег Новог који су због отпора преименовању српског језика избачени са посла.[103] Реч је, дакле, о *искуственом потврђењу* тврдње коју секуларни свештеник настоји да обеснажи. Тим људима је, дакле, то одупирање натоварило многу невољу на врат, коштало их сваке јавне почасти и ускратило им новац за живот. Шта је природније него да се човек – код ових речи – њих сети? Само *дух лажи* може да човеку ускрати способност да опази алузивну путању наведених речи, само *дух титоизма* може човеку да ускрати моћ да опази невољу жигосаних људи, само га *дух глобализма* може оспособити да се тој неправди подсмева.

Са́мо подсмевање је део једне давно осмишљене и примењене стратегија карикирања. Уочивши – у Пикасовом атељеу – литографисаног голуба који је имао пера као беле гамашне, које му покривају канџе, Луј Арагон је – уз Пикасову дозволу – од њега начинио чувеног „голуба мира". Каква је била судбина овог изума? „Убрзо је извргнут руглу у покрету Мир и слобода који је подржавала ЦИА, као 'голуб који експлодира' (*La colombe*

[102] Ivan Čolović, *Vesti iz kulture*, 99.

[103] То су: Светозар Ћираковић, Радован Чолаковић, Весна Тодоровић, Драгана Тодоровић, Борис Јовановић, Владенка Ковачевић, Небојша Ђилас, Марија Лалатовић, Драгомир Нинковић, Иванка Антоновић, Миодраг Тодоровић, Душан Килибарда, Радинко Крулановић, Миомир Ковачевић, Радосав Ђурковић, Ранко Зечевић, Веселин Матовић, Радмила Митрић-Матовић, Милојко Пушица, Веселин Кандић, Ратко Шкулетић, Станка Никчевић, Лидија Мијушковић, Љубица Јововић, Рада Радовић, Миланка Ђурђевац, Вуко Велаш. Њихова имена наведена су по књизи: Милош Ковачевић, Михајло Шћепановић, *Српски језик у вртлогу политике*, Матица српска, Никшић, 2011.

qui fait Boum!) у карикатури коју су службе америчке владе дистрибуирале широм света у памфлетима, сличицама и постерима.“[104] На том основу су разрађени бројни елементи изобличавања стварности за којима посеже идеологија секуларног свештенства.

Али, то ипак није произвољан дух, његово подсмевање је само наизглед распршено и опуштено, будући да оно тежи да скрене пажњу са далекосежног предумишљаја који је положен у апсурдну идеју о црногорском језику и да тој идеји да статус безазлене игре. Зашто секуларни свештеник томе тежи? Зато што сам подухват није мање злокобан услед сазнања о томе да је лингвистички и историјски неутемељен. Управо распршеност и опуштеност *Пешчаниковог* подсмевања треба да створе сугестију како је реч о нечем безазленом и небитном са становишта постмодерности, будући да „постмодернизована нација, данас - а могло би се рећи - и коначно, даноноћно говори о приходима и дохоцима“.[105] Ствари - чак и из ове перспективе осмотрене - не стоје тако. Јер, шта је нација у свету у којем влада уверење „да је тихо, упорно биолошко и симболичко инвестирање у људе и њихове љубавне и језичке односе, у великој мери застарело и пало у засенак ужурбаних процеса инвестирања капитала, процеса које преко светских берзи покреће спекулативна привреда духова“?[106] Нација - чак ни тада - није пука празнина него је „пре свега клуб зависника од језика“, она је „једна невидљива црква читалаца и слушалаца“, „клика осетљивих на риме“, оних који „имају приступ просторима смисла и мелодијским резервоарима нашег језика“.[107] То значи да насилно раскидање везе између српског језика и Црне Горе има за циљ да одвоји Црну Гору од ње саме. Јер, док год постоји свест о српском језику, она апелује: врати се себи, док још имаш коме.

Маштовит и разигран у подсмевању, спреман да измисли неку нарочито погодну неистину или да допише неку полуистину, жовијалан и гибак, спреман да намерно кривотвори године и датуме, лепршав, као шал око врата седокосо-времешног стипендисте који бодро корача крај Сене, радознали дух секуларног свештеника зна да буде оловно тежак и тром управо када се приближи асоцијацијама које воде до уочавања виртуелних, непријатних и непримећених одјека у свету. Тако му, када помиње име Драгише Кашиковића,[108] не пада на памет да уочи безузрочну подударност између две ствари које нису ни у каквој вези: непуну годину дана пошто је садашњи

[104] Франсис Стонор Саундерс, *Хладни рат у култури (ЦИА у свету уметности и књижевности)*, 72.

[105] Peter Sloterdajk, *U istom čamcu*, prevela Aleksandra Kostić, Beogradski krug, Beograd, 2001, 91.

[106] Peter Sloterdajk, *U istom čamcu*, 92.

[107] Peter Sloterdajk, *U istom čamcu*, 93–94.

[108] Ivan Čolović, *Vesti iz kulture*, 102.

председник Европског покрета пропустио прилику да се успротиви уручењу повеље Чаушескуу, уручењу које је *било* симболички гест његове *партијске мисли*, Драгишу Кашиковића – у јуну 1977. године – у Чикагу убила је Титова политичка полиција, што је био практични чин *исте партијске мисли*. Шта је био узрок смрти? Велики број убода ножем. Те ноћи је – *као колатерална штета* – била убијена и деветогодишња Иванка Милошевић. Наднесен над сваком жртвом, одмерен и озбиљан када је реч о многим скорашњим огрешењима, секуларни свештеник је овде неочекивано равнодушан, у мери да га ни имена тих жртава не могу сетити њиховог удеса. Његова наизглед безобална и наводно хуманистичка отвореност према свакој жртви одједном постаје зачуђујуће затворена. Зашто?

Њему је увек згодно да се подсмехне сазнању о томе како је појам *српске кривице* историјски производ у којем битан део представља титоистичко наслеђе, чија велика формула гласи: сваки национализам је опасан, али је најопаснији српски национализам.[109] Он нимало не хаје због тога што је то сазнање *историјски* утемељено. Јер, секретар ЦК СКС (Латинка Перовић), представник либералне струје, 28. априла 1971. године био је недвосмислен: „великосрпски национализам је најопаснији."[110] Посебно мрачно светло на овакве исказе баца сазнање о времену у којем су давани: сазнање о историјском контексту ових исказа. Јер, ако човек прочита априлске бројеве *Политике* у 1971. години, суочиће се са сродним вестима које једна другу претичу. Тако је Управни одбор Матице хрватске закључио – 16. априла 1971. године – да се „Матица хрватска одриче... новосадског договора сматрајући га беспредметним и неважећим, јер га је и повијесна збиља већ оповргла, управо као и бечки договор прије њега".[111] Студенти из Загреба, Сплита и Приштине одбили су да потпишу завршну декларацију Савеза студената зато што се у њој појављује реч „југословенство".[112] Изашао је први број *Хрватског тједника*, новина за културна и друштвена питања које издаје Матица хрватска, у чијем се уводнику наглашава да је главни задатак „довршење духовне и територијалне интеграције" хрватског националног бића.[113] У *таквим* околностима, када – приликом прикупљања података о националној припадности у Хрватској – ученици у основној и средњој школи бивају присиљавани да се изјасне о својој националној припадности, „чак и 'једноставним прозивањем да устану дјеца која нису хрватске народности'",[114] мора постојати дубоко поунутрашњено осећање

[109] Ivan Čolović, *Vesti iz kulture*, 101.

[110] Zdravko Vuković, *Od deformacija SDB do maspoka i liberalizma*, 509.

[111] *Политика*, Београд, петак 23. април 1971, 7.

[112] *Политика*, Београд, недеља 18. април 1971, 8.

[113] *Политика*, Београд, петак 16. април 1971, 8.

[114] *Политика*, Београд, субота 17. јул 1971, 6.

кривице да би човек могао рећи како је *тада, у том часу* „великосрпски национализам... најопаснији". Јер, ако је *тада* најопаснији, онда је *увек* најопаснији: то, дакле, није истина која се проверава, која се утврђује прецизним препознавањем искуствених и провериљивих чињеница, већ је то догма у коју се – упркос свакој очигледности – верује.

Да би се суочио са чињеницама и да би сагледао учинак усвојене догме, човек уопште не мора да не буде комуниста, као што није потребно да буде Србин, већ је сасвим довољно да се намах, у магновењу, одвоји од улоге секуларног свештеника. Тако је Флорика Штефан – на Општинској конференцији СК Новог Сада – „запазила... да о националистичким изливима у српској литератури и култури имају право да се изјасне сви редом, а о народностима воде се мање-више домаће дискусије – 'унутар породице'. Мислим да и политички и *културни радници српске националности већ пате од комплекса неке предодређене кривице па у том страху* допуштају да се дисквалификују и оне акције и она дела или пак само интенције, које се у нормалним условима у сваком народу и свакој народности природно испољавају".[115] Није, дакле, реч о појединчевом прихватању кривице, које може израњати и из недокучивих и несаопштивих мотива, него о амбијенту у којем се овако јавно исповедање надличне кривице – „великосрпски национализам је најопаснији" – појављује као унапред одобрено и саморазумљиво. То осећање кривице није било никакво индивидуално уверење, већ део једног официјелног погледа на свет. Јер, Секретаријат ЦК СКС – на седници с краја августа 1971. године – закључује како „у новој светлости ваља анализирати националистичке појаве, *посебно* када је реч о претензијама српских националиста према другим срединама где живе делови српског народа".[116] Овакав амбијент је настао само поунутрашњивањем кривице које је важан – можда и пресудан – део једне културне политике и њених делотворних норми.

Од значаја је да уочимо како је исто то поновио – као у неком ритуалу који припада црној миси, ритуалу који проистиче из непрестаног дејства истоветне културне политике – и представник догматске струје (Драгослав Марковић), маја 1972. године, рекавши да националистичка опасност „када се дешава у Србији има далеко веће последице него када се дешава на другом месту".[117] И у свом опроштајном говору – у октобру 1972. године – Марко Никезић је био прецизан: „За четири године рада садашњег ЦК главно политичко питање било је борба са великосрпским национализмом. Оно остаје такво. То у ствари и није једно питање. У њему се преламају

[115] *Политика*, Београд, петак 16. април 1971, 7. – Подвукао М. Л.
[116] *Политика*, Београд, уторак, 31. август 1971, 6. – Подвукао М. Л.
[117] Zdravko Vuković, *Od deformacija SDB do maspoka i liberalizma*, 664.

сва питања српског друштва, у фази социјалистичке револуције."[118] То је, дакле, питање свих питања и сâмо срце партијске доктрине. Није реч о борби против *свих* национализама, против национализма као таквог, него о наглашавању најопаснијег међу њима, о наглашавању „кривице" народа који собом доноси највећу потенцијалну опасност. Одакле ова помисао?

Колико је она лишена непосредног историјског осведочења открива нам историјски контекст исказа о времену протеклом „за четири године рада садашњег ЦК": то је период од 1968. до октобра 1972. године. Када су, после седнице у Карађорђеву, одржане 1. децембра 1971, уклоњени носиоци максималистичких средстава хрватске културне политике, премда је сама та политика настављена, на седници ЦК СК Хрватске могли су се чути и овакви искази: „Од 1968. године у напетости држимо и Хрватску и Југославију. Очито је да то није могло довести до позитивних резултата."[119] У периоду када хрватски национализам држи у напетости и Хрватску и Југославију, како је могуће да је главно политичко питање било борба са великосрпским национализмом: како може бити *најопаснији* онај национализам који не држи у напетости никог у Југославији? Ако ова мисао о великосрпском национализму не извире из непосредног историјског контекста, одакле она долази? Одакле помисао да и после геноцида над Србима, после Јасеновца, остаје најопаснији – српски национализам? Из поунутрашњене партијске свести која *претходи* свакој историјској и искуственој евиденцији. То је свест о *српској кривици*.

Она је добар повод да укажемо на околност да несумњиве разлике између фракција у комунистичкој партији, између догматских и либералних представника комунистичких елита, које се често шире на подручја личне културе и појединачних темперамената и које имају извесне и ограничене

[118] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 263.

[119] *Политика*, Београд, понедељак 13. децембар 1971, 7. – Овај цитат је условио да колонијални апологета закључи како „сам г. Ломпар, који у свему пориче Тита, ипак, без двоумљења понавља Титову оцену догађаја из 1971. године у Хрватској" (*Mi pa mi*, 111). Он *понавља* своју неистину као проверену тврдњу (*Mi pa mi*, 112). На ову помисао га је вероватно навела уметнута реченица „после седнице у Карађорђеву, одржане 1. децембра 1971". Он, дакле, није био способан да разуме да наведени цитат припада догађају (23. седници ЦК СК Хрватске) који долази *после* седнице у Карађорђеву. Он, потом, није био способан да прочита да у фусноти пише када се одиграо тај потоњи догађај који нам је подарио овакав исказ. Он, свакако, не зна ништа о самом догађају, јер нема основних знања о изворима на које се наш цитат позива. Овај спој више нивоа незнања омогућава нам да закључимо са коликим степеном личног незнања и неморала колонијални апологета приступа самој расправи: на тим темељима личног незнања и неморала саздана је идеологија секуларног свештенства у нас. Није, дакле, истина да се позивамо на Титов исказ о догађајима у Хрватској из 1971. године, јер је – како се може утврдити на основу нашег прецизно наведеног извора – реч о исказу Чеда Грбића.

политичке последице, нису истовремено – па то нису историјски ни биле – пресудне и *одлучујуће* разлике, већ су само разлике у оквиру једне и истоврсне партијске доктрине. У коначној анализи, када је ослободимо идеолошке фабулативности, реторичке орнаменталности, космополитских асоцијација, ипак је то *превасходно* доктрина о најопаснијем национализму: српском. Тако нам је раскривање историјске неутемељености подсмеха упућеног идеји о *српској кривици* показало колико искази оптужбе коју подиже садашњи секуларни свештеник и нису написани да би успоставили неку везу са истинитим садржајима мишљења које оспоравају.

Али, то важи и за друге садржаје. Тако се он подсмева идеји о томе да титоистичка формула подразумева антируско кретање у спољној политици комунистичке Југославије.[120] Тај став, међутим, има своје упориште у тврђењу Марка Никезића да је „деведесет одсто људи у СИП-у апсолутно имало осећај, као и ја, да нам највећа опасност за независност долази из Совјетског Савеза", јер „Русија представља главну опасност за мале народе у њеној околини".[121] Оно чему се секуларни свештеник подсмева – не хајући за Чеховљеву мудрост која опомиње како је извесна врста смеха особина глупака – у правој линији одводи до дословних исказа најзнатнијих „либералних" комуниста. Јер, ако је апсолутни осећај међу онима који воде и заступају спољну политику титоистичке Југославије био антируски осећај, онда је антируско кретање природна последица таквог стања ствари.

То је нешто што важи и у нашем времену. Ко је био српски „демократски" *амбасадор* у Загребу? То је некадашњи извршни секретар ЦК СК Србије. Ко је он? То је човек који се јавно чудио над околношћу што Михаило Ђурић „јесте члан" Филозофског друштва Србије, иако је он „човек осуђен због национализма на две године робије":[122] као да човек престаје да буде филозоф када га осуде на робију. То је човек који је идеолошки проказивао *недостојност* Доситејеве *Пјесне на инсурекцију Сервијанов* у години 1979: као да је Доситеј ружио устанике у песми у којој их је славио. То је човек који је високотиражно дискриминисао „књижевну десницу" у 1983. години: као да је Милош Црњански *стварно* био пропагандиста фашизма. Као секуларни свештеник садашњег времена, он је – у 2011. години – закључио како се „корисне ствари за нас и могу очекивати само онда и тамо када и где" нема руског утицаја.[123] Зар то није један далекосежни плод – посматрали га

---

[120] Ivan Čolović, *Vesti iz kulture*, 100.

[121] Slavoljub Đukić, *Slom srpskih liberala*, 311.

[122] Radivoj Cvetićanin, „Koga i od koga brani Dobrica Ćosić", *Mladost*, Beograd, broj 824, 21. septembar 1972, 8–10.

[123] Radivoj Cvetićanin, „Doktor Putin", *Danas*, Beograd, broj 4922, godina XIV, utorak 22. mart 2011, 8.

ми као позитиван или негативан, свиђао се он нама или не – титоистичког наслеђа: и на нивоу генезе и на нивоу структуре?[124]

Секуларни свештеник показује, такође, посебну осетљивост када је реч о американизму: није неопходно да човек буде надахнут антиамериканизмом, већ је довољно ако устврди како постоји нихилистички импулс американизованог света. Већ та тврдња изазива протест и подсмех, протест у подсмеху.[125] Ништа не мења на ствари што она представља примену Ничеовог учења о нихилистичким културама које знају само за задовољство и посао.[126] Јер, какав је – уосталом – аргумент Ничеово сазнање ако га упоредимо са дужностима секуларног свештеника? Искази његове оптужбе и нису усмерени ка оспоравању него ка подсмевању. То само на први поглед делује као слободан избор нехајног и опуштеног тужиоца. У ствари, такав поступак проистиче из његовог позива: „када се такве ствари износе мимо редова секуларног свештенства, они који их саопштавају се игноришу или, ако су опажени, бивају поучени да се држе својих послова или исмејани због понављања 'старих, заморних, клишеа'."[127]

Уклањање човека разлике

Када се подиже оптужба? Када се утврди да је предмет оптужбе постао субверзиван. Ко је циљ оптужбе? То је *човек разлике* у односу на ону моћ чије мишљење секуларни свештеник саопштава. Јер, када *човек разлике* постоји у јавном простору, онда се заједно са њим појављује и дух субверзије, дух који прети да ће *ослабити* – у одређеном степену, како кад, колико може – управо учинке које оставља мимикријски трансфер титоизма у глобализам,[128] да ће настојати да их неутралише и да утиче на

124 Шта такав *српски* амбасадор може казати када – у остварењу својих најинтимнијих жеља – напокон уђе у канцеларију директора Лексикографског завода у Загребу: у петак, 4. септембра 2009. године? Тада настаје музика за директорове уши, јер навиру амбасадорове речи које припадају давно усвојеном (титоистичком) начину мишљења: „Дајем му за право у његовој полемици са Ломпаром." Зашто? „Ломпар је олако отписао Мату Ујевића." Српски амбасадор једноставно брињира благонаклоношћу према човеку за кога сам директор каже да је „био јако близу Поглавника" (Radivoj Cvjetićanin, *Zagreb Indoors*, Dan Graf – Službeni glasnik, Beograd, 2012, 642). Када човек који је осудио Доситеја и Црњанског показује разумевање за Мату Ујевића – који је „био јако близу Поглавника" – онда то свакако обележава тренутак у коме човечанство несумњиво напредује.

125 Ivan Čolović, *Vesti iz kulture*, 99.

126 Фридрих Ниче, *С оне стране добра и зла*, у: *С оне стране добра и зла – Генеалогија морала*, превео Глигорије Ерњаковић, СКЗ, Београд, 1993, 68.

127 Noam Chomsky, „The Secular Priesthood and the Perils of Democracy", 174–175.

128 Никола Милошевић, *Политички споменар од Броза до ДОС-а*, Информатика, Београд, 2006, 21–22.

јавну свест. Зашто ће он то чинити? Зато што – за разлику од левичара са деснице који је посвећен стипендијама – *човек разлике* увек стоји на мртвој стражи памети људске, у мери у којој човекова природа никада није могла живети *само* од идеологије и интереса, па им је са неке стране увек измицала, у мери у којој човекову потребу за илузијом увек прати и потреба за истином.

Оптужба је увек подигнута против садржаја који су схваћени као субверзивни по оно што *влада*, али се претвара да је потиснуто. Оптужба је управљена на сваку тежњу да се у сасвим конкретним садржајима доведе у сумњу идеологија секуларног свештенства. Такво понашање није лишено својих компаративних узора: „Сартр је био непријатељ... због тога што је проповедао учење (или не-учење) о индивидуализму који се противи федералистичком друштву 'заједнице људи' које Америка промовише", као што је и Совјетски Савез „Сартра такође сматрао непожељним".[129] Оптужба треба да има егземпларно дејство у јавној свести, да маркира циљ, да жигоше сва – а не само политичка – својства оптуженог, да створи јавни хало-ефекат који ће једну проказану особину проширити на целину личности. То значи да је у дејству један устаљени интелектуални механизам: „Још један омиљени *bête noire* – и доследна мета неке врсте бруталне мржње у часописима Конгреса – био је Жан Пол Сартр... Сартр је у часописима *Енкаунтер* и *Превес* стално био омаловажаван као лакеј комунизма, јадни послушник чији политички и креативни текстови продужавају комунистичку обману и 'радују се насиљу'."[130] Зашто секуларно свештенство то чини? Зато што је самим постојањем *човека разлике* у јавном простору нарушена прећутна – али делотворна – намера секуларног свештенства да носиоци непожељних мисли заувек буду посматрачи а не учесници у јавној акцији.[131]

Ту нема изузетака нити граница пред којима треба стати. Јер, секуларно свештенство програмски настоји да *човека разлике* учини човеком који не постоји, да заобиђе препреку коју он представља, да дометне свој суварак у ватру на којој он гори, да поравна сваку избочину на путу којим корачамо, не би ли све постало једна неузбуркана и неузнемирена површина: као свеже постављен асфалт, као лепо уређена јавна гробница. Очекивати да *Пешчаник* „идејном непријатељу" призна елементарно људско достојанство и поштење, да се вине до свести о неистомишљенику као човеку, чије књиге вреде, који је чак моралан, зар то не би било сувише оптимистично? Јер, то би значило да је попустила њихова „идејна будност". Када је – у јануару

[129] Франсис Стонор Саундерс, *Хладни рат у култури (ЦИА у свету уметности и књижевности)*, 113.
[130] Франсис Стонор Саундерс, *Хладни рат у култури (ЦИА у свету уметности и књижевности)*, 190.
[131] Noam Chomsky, „The Secular Priesthood and the Perils of Democracy", 181, 185.

1972. године – издавач донео одлуку о привременом престанку дистрибуције књиге Добрице Ћосића *Моћ и страпње*, „у расправи је уредник едиције XX век, Иван Чоловић, у оквиру које је књига изашла, изјавио да као аутор избора сноси пуну одговорност. Међутим, он није могао да прихвати тврђење да овај издавачки подухват представља политичку небудност, подсећајући да је књига објављена уз пуну подршку... секретара организације Савеза комуниста".[132] Ако Иван Чоловић – како сам каже – није показао „политичку небудност", онда то значи да је био политички будан: на линији Савеза комуниста. У свету у којем изгледа као да се све мења, ипак опстаје политичка будност као *константа* секуларног свештеника: и као сарадника Добрице Ћосића у 1971. години, и као сарадника *Пешчаника* у 2008. години. Јер, *дух титоизма* почива на сазнању да само политичка будност не сме да попусти.

И она не попушта. Тако ће *човека разлике* учинити човеком који не постоји, избрисаће га из списка у којем се набрајају имена предавача на Катедри за општу књижевност.[133] Тај списак би требало да представља само објективно низање чињеница, али он открива да је цензура коју спроводи секуларно свештенство цензура нарочите врсте, јер цензорима не сметају само гледишта неистомишљеника, већ им смета чак и сáмо њихово име. Могло би се помислити да је само психолошки знаковито што, у часу када помене награду за филозофију, естетику и теорију књижевности коју додељује Други програм Радио Београда, секуларни свештеник – његов некадашњи издавач – изненада у *Пешчанику* заборави да та награда носи име *Никола Милошевић*: могло би се помислити да је то тек један заборав унутар наизглед потпуно неутралног чињеничног низа.[134] То се, међутим, догађа зато што он настоји да скрати путању једне алузије, која нас доводи до сазнања о невидљивој позадини политичке будности у свим временима: „А ако неко од свог рада за васпостављање угашене нам просветитељске и хуманистичке традиције европске културе може овде сасвим лепо и богато живети, онда са разлогом ваља подозревати да се иза тога 'рада', скрива опет она фамозна, сасвим људска слабост према парама, да се послужимо речима самог Ивана Чоловића."[135] Сáмо заборављање није, дакле, немотивисано, већ је плод описане слабости: можда основне слабости секуларног свештеника, коју понекад називају слабошћу према стипендијама. То није увек оправдано. Јер, стипендија има ту моћ да осване под различитим именима: једно од њих – поред донације или награде – јесте *национална пензија*. Како бисмо могли објаснити чињеницу да *секуларни свештеници*

[132] *Политика*, Београд, субота 15. јануар 1972, 7.
[133] Nikola Milošević, „Sa cenzurom u Evropu", *Danas*, Beograd, 21. jun 2005.
[134] Ivan Čolović, *Vesti iz kulture*, 102.
[135] Никола Милошевић, *Политички спомenar од Броза до ДОС-а*, 86.

који су – наизглед – сав свој интелектуални и морални хабитус уложили у критику националне идеје – као што су то учинили Бора Ћосић, Радомир Константиновић, Иван Чоловић, Видосав Стевановић – спремно пружају руку да би добили *националну пензију*? Није реч о томе да ли они испуњавају услове за њу него о томе како им није неприхватљива сама помисао о *националном* у часу када подносе захтев да им се дâ баш та пензија? То можемо објаснити само ако се сетимо њихових стипендијских наклоности: из њих проистиче ово позно приклањање националној пензији. Јер, оно и није било везано за стипендију због њеног имена, због вечно младалачког сјаја који она подразумева, већ због њеног садржаја: због новца чији вечни сјај никада не тамни и који – како је то давно показао Веспазијан – никоме не смрди.

У заборављању имена *човека разлике* постоји, међутим, спој личне и опште користи. Јер, у часу док остварује општу стратегију и поништава име *човека разлике*, секуларни свештеник је испуњен пријатним осећањем. Зашто? Зато што удовољава личној нелагодности и недостојности пред именом *човека разлике*. Уклањањем имена *човека разлике* све се преводи у непостојање. Али, ни само ништавило није граница за секуларно свештенство. Јер, када сусретнемо погребну поворку, скинемо капу пред непознатим покојником, поштујемо чињеницу смрти. Али, секуларно свештенство не поштује то увек, оно и у часу смрти разликује своје и туђе: ни у некрологу се нису уздржали да Николу Милошевића не назову *квариигром*,[136] ни смрт му није прибавила привилегију да не буде вређан. Шта је био дубински узрок таквог понашања? Околност да је Никола Милошевић био либерал који је показивао разумевање за легитимност одбране српских националних права. Јер, ако се та права могу бранити и са либералних становишта, онда је то нарушавање наметнуто-јавне (секуларно-свештеничке) схеме по којој свако ко показује разумевање за српска права у тренуцима распадања титоистичке Југославије није ништа друго него српски националиста. Његово разумевање српских права подразумевало је *праксеолошку* везу између средстава и циљева: уколико не уважимо да постоје демократски интереси и права српског народа, онда посежемо за средствима која нас не могу довести до оглашеног циља – српског демократског друштва. То схватање је откривало *партикуларне* циљеве оних који су оспоравали српска демократска права и *универзално* становиште Николе Милошевића који је настојао да замисли демократски хоризонт на којем су сва питања – па и српско – остала на видику. У тој разлици која се испољила између либерала и „левих либерала“ уочавамо да сам појам „левих либерала“ нема ничег

---

136 *Vreme*, br. 839, 1. februar 2007.

заједничког са либерализмом,[137] као што је у битним везама са секуларним свештенством.[138]

У самом непоштовању човекове смрти није било никакве произвољности, будући да је оно плод стратегије на којој почива секуларно свештенство. Чланци поводом Солжењицинове смрти, који су запосели централне странице светске штампе, имали су нешто заједничко: то је најбоље очитовао известан „продирући тон" који је преовладавао у писању о Солжењицину у немачкој штампи. У њему се могло опазити задовољство са Солжењицином до *Архипелага Гулаг* и незадовољство са свим што је велики писац урадио после тога, нарочито од када се вратио у Русију. То незадовољство је проистицало из сазнања о томе да је Солжењицин, осмотрено са становишта политичке коректности, „био конзервативан и ни у ком смислу леви-либерал". Шта је то значило? „Он је веровао у Бога, породицу и отаџбину. Он није био за мултикултуралност него за етнички плурализам и за самопоштовање народâ. Критиковао је разобручени материјализам и конзумеризам не само на Истоку него и на Западу."[139] И какав му је то статус доделило у медијима секуларног свештенства? Над њим се распрострла сумња и ништа није могло да је уклони: ни године логора, ни изгнанство, ни уметнички дар, ни час смрти. Остао је *кварипгра*.

Обнова ауторитарности

Свако неповерење према титоистичкој свести, као родном месту наших „левих либерала", почиње ту: зашто они не кажу колико су њихови злочини и њихови чинови – почињени у титоизму – активни и делатни учесници зла које се разбуктало при распаду титоистичке Југославије? Док о тој несрећи тако надуто и самоуверено суде, зашто себе бришу са списка оних који су је створили? Јер, само нас то враћа основном и не-политичком питању: како се уопште можемо примаћи таквој ствари као што је убиство другог човека у којем на *некакав* начин учествујемо, макар и на тако парадоксалан начин да смо били против свега што је и нехотично довело до те смрти?

Темељни интерес секуларног свештенства је да се то питање и не постави. Зашто? Можемо разликовати конкретно-историјски и општи вид могућег одговора. Да бисмо се приближили конкретно-историјском одговору, неопходно је да осветлимо одакле долази противречност по којој секуларни свештеник показује изразиту нетрпељивост према сваком наговештају о продуженом трајању титоистичке представе и истовремено

[137] Noam Chomsky, „The Secular Priesthood and the Perils of Democracy", 185.
[138] Noam Chomsky, „The Secular Priesthood and the Perils of Democracy", 167.
[139] Dieter Stein, „Sein Wort bleibt uns erhalten", *Junge Freiheit*, Berlin, Nr 33/08 – 8. August 2008 – 23 Jahrgang, 1.

истински разуме и оправдава продужено трајање негативне представе о Србији? Ова противречност проистиче из дубоке и *претходне* сагласности на којој почивају ове представе: реч је о инверзном кретању од потоње ка првој. Јер, ако избришемо свест о учинцима титоистичког мишљења, ако избришемо сваки траг о титоизму из јавне представе, онда непромењено-негативна представа о Србији избија пред наше очи у сјају истине која је лишена сваког контекста и наслеђа, свега што јој је претходило. Као саморазумљива истина видљивости и очигледности, она постаје веома погодна за конкретне операције прећуткивања, дифамирања и уклањања неистомишљеника. Ако, међутим, укажемо на њену везу са титоистичким наслеђем, онда велика сенка пада на њену видљивост и употребљивост. Ову цензуру која постоји *унутар* видљиве и негативне представе о Србији очитује идеологија секуларног свештенства: збир начела и предрасуда који је истовремено визија света и систем вредности. Отуд је селективност (механизам прећуткивања и памћења) секуларног свештенства изворно *идеолошка* операција.

Једно од њених најбитнијих настојања јесте јавно потискивање свести о не малом броју оних људи који су били против владајуће политике у деведесетим годинама, али који су *истовремено* сматрали да постоје српска национална права и да су она саобразива са демократским начелима. Ти људи су једини континуирани политички губитници у нас. Историја им се сурово подсмехнула. Јер, као да нема тог пута: као да је могућ само бесциљни отпор или срамотно марионетство. А управо је њихово постојање – као постојање које из јавне представе уклања секуларни свештеник – знак да питање о одговорности за страховите несреће деведесетих треба поставити на нијансиран начин. Непријатно и тешко сазнање за ове противнике ауторитарног режима у деведесетим јесте да догађаји после пада тог режима захтевају да са појачаном пажњом промислимо спољнополитичке аспекте положаја српског народа. Јер, силе које данас делују, када више нема ничега од ауторитарног режима из деведесетих, премда има много ауторитарности која допире са супротних страна, наводе нас да поново промислимо положај *озлоглашеног* ауторитарног режима. (Јер, постоји и *омиљени* ауторитарно-тоталитарни режим – титоистички.)

Без жеље да станемо на становиште његових бранилаца и без усвајања представа о њему које намеће секуларно свештенство, када уважимо спољнополитички притисак којем је тај режим био изложен, када привидно станемо на тачку гледишта која изгледа блажа, то не доноси неко оправдање, већ само изоштрава и карактерише врсту његових огрешења: то су грешке власти, злочини власти, грехови против човечности. Тада се питање његове политичке одговорности поставља на другачији начин. Јер, ако су спољашње околности биле неповољне, будући да је преовладао

један неправедан и злонамеран однос према правима српског народа, да ли то умањује одговорност владајуће елите? Не нужно. Ако је она то знала, онда је њена одговорност у томе што није урачунала *ризике отпора* који је подстицала. А ако је већ *своју* верзију отпора сматрала неминовном, зашто није показала видан отклон од доминантних идеологија двадесетог века у нас: од југословенства и комунизма? Била је неспремна и невољна – као и садашње секуларно свештенство – да прихвати поразни биланс тих идеологија у српској историји.

То нам омогућава да препознамо њихово заједничко порекло. Доминантна политика у деведесетим годинама на манифестном и симболичком нивоу – кроз примитивну пропаганду колективитета, масовна окупљања у облику дириговани х зборова и демонстрација, оснажену догматско-директивну свест, мобилизацијску реторику, спремност на грешке и злочин власти – представљала је (крај свих спољнополитичких разлика) особено понављање титоистичке свести из њених првих двадесет година. Политика која ју је наследила и коју оспољава секуларно свештенство, пак, тежи симболичком и манифестационом понављању титоистичке свести из њених последњих двадесет пет година. У чему је, дакле, идеал садашњег секуларног свештенства? Он је на чудан начин сплетен са његовим титоистичким идеалом. Јер, он тежи да обнови особине позне титоистичке ситуације у којој је ретка очигледна тиранија, мало је јавних а смањују се и тајне свирепости, настаје комбинација прикривеног насиља и потајног безакоња, *у том смислу* ствари се слежу и срећују, ствара се нека цивилизацијска садржина, док су истовремено ствари суштински закочене и зарибале, запало се у блато, све је постало фасада. Ту је, дакле, идеал секуларног свештенства: фасада која скрива блато.

Неспреман да прихвати поразни биланс идеологијâ југословенства и комунизма у српској историји, да га прихвати са јасном и јавном свешћу о историјском поразу, ауторитарни режим деведесетих није означио тачку са које треба кренути на дуги пут опоравка: без рата, уколико би и други желели да он буде избегнут – што баш није било извесно. Али, и без лажне свести – коју је ширило садашње секуларно свештенство – о томе да се ништа није догодило, да је распад титоистичке Југославије само безазлен чин по последицама за српски народ, да је он само плод једног новог схватања Југославије. Владајућа елита је – ако следимо императиве одговорности – била дужна да призна историјски пораз и по цену да остане без власти.

Уместо тога, сада имамо један народ јавно жигосан и бојкотован – готово забрањен – а да то није јасно означено у његовој јавној свести, да тај жиг није макар увод у самосазнање. И имамо интелектуалце који неће тај жиг да узму на себе. Српски интелектуалац неће да узме срамоту тог проскрибовања – и онога што је чини истинском, и онога што је чини

лажном срамотом – и да каже: ја-сам-то. Зар то постигнуће није плод рада секуларног свештенства, његовог настојања да онемогући сваку разложну и јавну расправу, свако рационално суочавање са чињеницама, свако процењивање и одмеравање елемената прошлости?

Једним идеолошким погледом обухватајући политику деведесетих година, секуларно свештенство – прескачући титоистичко наслеђе – другим погледом обухвата српску прошлост као пројекат будућности. Услед процеса идеологизације, за секуларног свештеника је неопходно да титоизам одвоји од садашње јавне свести, јер треба да онемогући свако опажање њихове подударности. Управо та подударност открива да постоји и трансидеолошки карактер приче о српској кривици: поље чистих сила које конструишу ту кривицу у складу са својим дејствима и интересима. Како то изгледа? Холм Зундхаусен закључује како се „с извесном сигурношћу може... рећи да би се историја Србије и српског друштва одвијала другачије да су се елите пре око сто година више заинтересовале за консолидацију државе и друштва него за територијалну експанзију“, јер је „са Пировом победом у балканским ратовима 1912/13 српска држава... натоварила себи хипотеку с којом никада није успела да изађе на крај“.[140] Управо тај став секуларни свештеник са одобравањем наводи.[141] Али, то не треба разумети као закључак који проистиче из реконструкције прошлости него као конструкцију будућности.

Јер, на делу је приповедна реченица која је карактеристична за извесну врсту историјског сазнања. У природи таквих реченица јесте да „поново описују прошле догађаје у светлости потоњих догађаја непознатих самим актерима“, што утиче на природу сазнања које посредују, „пошто је свака приповедна реченица подложна ревизији коју би извршио неки потоњи историчар“.[142] Али, ова приповедна реченица и није употребљена да би отиснула могућу дијалектику између историјског објашњења и приповедног разумевања. Она, дакле, није сазнање – она је рецепт. Да је тако, уверавамо се ако размислимо о последицама које из ове приповедне реченице проистичу: требало је, дакле, остати глув на захтеве за националном еманципацијом какви су у то време постојали код свих словенских и балканских народа, требало се оглушити о сопствено јавно мњење, игнорисати га до недемократских поступака, па је требало Србе северно од Саве и Дунава, западно од Дрине, у Црној Гори, на Косову и Метохији, у Македонији, занемарити

---

140 Холм Зундхаусен, *Историја Србије од 19. до 21. века*, превео Томислав Бекић, Clio, Београд, 2009, 506–507.

141 Латинка Перовић, „Прошлост није исто што и историја“, *Политика*, Београд, 10. фебруар 2009.

142 Pol Riker, *Vreme i priča*, I, prevele Slavica Miletić i Ana Moralić, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 1993, 185.

и препустити денационализујућим процесима – Калајевој босанској идеологији, турској толеранцији и хабзбуршкој грађанској равноправности.[143]

Овакав став нам открива историјске претпоставке титоизма. Када погледамо како су у XX веку изгледале географске карте описаног простора,[144] откривамо да је *само* у титоизму остварен институционални оквир једног оваквог рецепта. Да је то тако било на самом почетку, показује нам један исказ генералног секретара КПЈ, део његовог *тајног* говора на Оснивачком конгресу КП Србије, 12. маја 1945. године, један узорни *езотерички* исказ: „Разни елементи, бивши писари, биљежници, говоре да су Тито и комунисти расцјепили Србију. Србија је у Југославији, а ми не мислимо да унутар Југославије стварамо државе које ће ратовати међусобно."[145] Како да разумемо говорникову *негацију* у светлости потоњих сазнања, било у светлости сазнања из 1971. године, по којем се „на њеном тлу или, тачније, на њеним развалинама... успоставља неколико самосталних, независних, чак међусобно супротстављених националних држава",[146] било у светлости сазнања о ратовима у деведесетим годинама прошлог века? Ако је сагледамо психоаналитички, она је најближе Фројдовом појму *die Verneinung*, који подразумева оне облике *негације* и *порицања* којима се успоставља оно што се свесно пориче, јер „опорећи нешто расуђивањем, у основу, значи: то је нешто што бих најрадије да потиснем",[147] па се „препознавање несвесног од стране Ја изражава у негативној формули".[148] Како у светлости тих сазнања изгледају страхови оних на које се говорник отреса: као реални, као могући, као теорија завере? Титоизам је, отуд, најоствcovренији институционални моменат једног дуготрајног историјског кретања. Он ствари – и то је новина коју доноси – помера са подручја чисте силе и премешта у подручје *поунутрашњене* идеологије. Ту идеологију наслеђује и продужава секуларно

[143] Одбијајући – 1904. године – катедру у Бечу, премда није било никаквих препрека да је прихвати, јер је био равноправан држављанин Хабзбуршке монархије, Милутин Миланковић је то мотивисао указивањем на околност да је – Србин. Шта је то значило? Да онај који му је понудио катедру „није узимао у обзир да су се Чубер и Долежал на својим положајима германизовали толико да нису никада јавно говорили својим матерњим језиком, а ја то не бих могао чинити и одрећи се своје нације, иако сам познавао и све њене мане" (Милутин Миланковић, *Успомене, доживљаји, сећања*, I, Нолит, Београд, 1988, 401). Из овог објашњења проистиче сазнање о непосредној и посредној денационализацији Срба у Хабзбуршкој монархији. Јер, тешко да Милутин Миланковић није био модеран и европски дух.

[144] Љубодраг Димић, „Историографски преглед", *Сербиа и коментари 1993/1995*, Задужбина Милоша Црњанског, Београд, 1996, 475–495.

[145] *Сербиа и коментари 1993/1995*, 474, 488.

[146] Михаило Ђурић, *Искуство разлике*, 12–13.

[147] Sigmund Frojd, *Psihoanaliza i telepatija*, preveo Jovica Aćin, Grafos, Beograd, 1987, 110.

[148] Sigmund Frojd, *Psihoanaliza i telepatija*, 113.

свештенство које оглашава формулу: просвећивање и модернизовање државе уместо српских националних права.[149]

Ова идеологија често настоји да се *историографски* потврди: сукоб између краљевих и народних настојања за што већим уделом у власти, као својство друштвеног живота у другој половини XIX века у Србији, као сукоб између ауторитарног и демократског начела, секуларно свештенство тумачи у хоризонту апологије ауторитаризма: ауторитаризам је, дакле, *унапред* оправдан, пошто је праћен тежњом за модернизацијом; демократија је *унапред* компромитована, пошто су њени историјски облици на ниском нивоу остваривања. Отуд наглашено разумевање за владавину последњих Обреновића, као и одсуство прелазне оцене за демократску владавине краља Петра I: ништа не мења на ствари сазнање о највећим српским државним успесима у то време. Када, међутим, ауторитаризам није оправдан? У југословенској диктатури краља Александра. Зашто? Због непоштовања хрватских националних права: ништа не мења на ствари околност да ни права других народа у интегралном југословенству нису поштеђена.

Овај изузетак заслужује пажњу: када – у предавању које је требало да одржи крајем септембра 2008. године, на позив Конференције европских комисија за правду и мир Римокатоличке цркве – издвоји битне фазе у развоју српско-хрватских односа у XX веку, Латинка Перовић прави овакав редослед: „убиство хрватских политичких првака у Народној скупштини у Београду, геноцид над Србима у НДХ, рат против Републике Хрватске деведесетих година и егзодус Срба". Зашто *само* убиство хрватских првака 1928. године даје печат међуратном периоду? Зато што ствара подлогу за негативну оцену југословенског ауторитаризма. Отуд изостаје свака свест о убиству краља Александра у Марсеју 1934. године, упркос сазнању – изнетом *још* у Ситон-Вотсоновом меморандуму, писаном у Лондону, 10. новембра 1936. године – о томе да је Павелић „организатор усташке побуне и терористичког покрета који је кулминирао у марсејском насиљу октобра 1934".[150] Иако постоје елементи за могућу паралелу између два политичка атентата, јер оба обухватају српске и хрватске учеснике, ипак ти атентати добијају различиту оцену, па убиство краља Александра не представља никакву фазу у српско-хрватским односима. Јер, краљев ауторитаризам треба осудити.

---

[149] У наведеној приповедној реченици Холм Зундхаусен помиње Србију и српско друштво, али не и српски народ.

[150] *R. W. Seton-Watson i Jugoslaveni (Korespondencija 1906 -1941)*, II (1918–1941), Sveučilište u Zagrebu - Institut za hrvatsku povijest, Britanska akademija, Zagreb - London, 1976, 330.

Само, дакле, ауторитаризам Краљевине Југославије не добија позитивну оцену: за разлику од ауторитаризма последњих Обреновића[151] и титоистичке Југославије. Ауторитаризам титоистичке Југославије је, пак, оправдан, пошто доноси модернизацију уместо демократије и – што је веома важно – непрестано утемељује у јавној свести појам *срӣске кривице*: ништа не мења на ствари околност да су права других народа у титоистичком југословенству неупоредиво више поштована од српских националних права. Отуд настају интерпретативни парадокси: када треба оповргнути да су Срби били несагласни са титоистичком Југославијом, да је Тито владао мимо њихове воље,[152] онда је доказ сазнање о томе да је највише *ӣолиӣичких* затвореника било међу Хрватима и Албанцима.[153] Али, када треба доказати како је српска одговорност примарна за распад титоистичке Југославије, због одбацивања Југославије као сложене државе,[154] онда *несӣаје* сазнања о Хрватима и Албанцима као најбројнијим политичким затвореницима. Јер, ако је њих било највише у затворима, онда то значи да су се они највише *ӣолиӣички ӣроӣивили* Југославији: и као монархији и као републици, и као унитарној и као федералној, чак и као конфедералној. Ако су се Срби мање бунили, будући да су од часа стварања Југославије „извршили... националну демобилизацију",[155] онда то значи да су – на своје добро или зло – били сагласни са *сваком* Југославијом: од краљевске преко титоистичке, од унитарне до сложене. Али, то истовремено значи да Хрвати и Албанци нису били сагласни ни са једном Југославијом, пошто су се непрестано *ӣолиӣички ӣроӣивили*.[156] Тада, међутим, нестаје могућност да српску одговорност именујемо као примарну у распаду титоистичке Југославије.

---

[151] Да оваква историографска конструкција представља превасходно једну политичку пројекцију, која треба да створи општу подлогу за своје практично испољавање у садашњим околностима, показује нам тврдња одлучујућег носиоца политичке моћи у 2014. години, првог потпредседника српске владе: „треба да водимо паметну, мудру, обреновићевску политику" („Промена свести Срба биће најтежи посао", *Нови маīазин*, Београд, 9. јануар 2014, број 141, 24). Ова тврдња је у вишеструком (историографском, политичком, ауторитарном) дослуху са идеологијом нашег секуларног свештенства.

[152] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 243.

[153] Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa – razgovor sa Latinkom Perović", *Snaga lične odgovornosti*, Helsinški odbor za ljudska prava, Beograd, 2008, 51.

[154] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 207.

[155] Слободан Јовановић, „Један прилог за проучавање српског националног карактера", *Из исӣорије и књижевносӣи*, II, Сабрана дела, том 12, БИ ГЗ, Југославијапублик, Српска књижевна задруга, Београд, 1991, 563.

[156] У суочењу са бројним историјским чињеницама, пристиглим из различитих времена, средина и околности, то је видео – како је записано у дневнику Родољуба Чолаковића 30. априла 1974. године – Иво Андрић. За разлику од Латинке Перовић, њему је био „посебно... опасан хрватски шовинизам, и то због снаге која стоји иза њега – католичка црква:

Постоји, дакле, политичка пројекција која у запретаном облику бива теоријски рационализована и посредована у историографској интерпретацији или реконструкцији. У опису друге владе кнеза Михаила, Слободан Јовановић утврђује како су се „економска питања остављала... за доцније, кад будемо извршили народно уједињење, и када не будемо имали друге бриге него само ту, као ћемо нашу земљу што боље уредити и унапредити".[157] Овај класични увид српске грађанске традиције секуларно свештенство *претвара* у своју идеолошку оптужницу. Он је, међутим, повезан са сазнањем о начелу ауторитарности као владајућем политичком начелу: „Политичке слободе имале су да дођу тек после оствареног народног уједињења."[158] Сада долази интерпретативни маневар: секуларно свештенство позитивно вреднује ово начело ауторитарности, премда карактеристично мења његову сврху. Јер, свака српска политика, па и политика Обреновића, подразумевала је идеју народног уједињења: „Власт и опозиција, ма колико љуто завађене, имају исте мисли и говоре исти језик, када је реч о величини српског народа и о рату с Турцима; у томе погледу нема никакве разлике између једног Гарашанина и једног Милетића."[159] Одбијајући да историјски контекстуализује тежње за народним уједињењем као еминентно европске тежње, које и тада и касније постоје код многих народа, претварајући их у полигон сваког образложења *српске кривице*, секуларно свештенство усваја налог за ауторитарношћу и одређује му другу могућу тежњу: ауторитаризам титоистичког југословенства или европских интеграција. У томе је политички предумишљај који оно историографски ситуира у политику Обреновића.

Тако се идеологија секуларног свештенства перспективизује у историографском приповедању, све до обнове и апологије ауторитаризма: у име европске агенде и дискриминације српских националних права. На том темељу настаје кључни оперативни појам који треба да *унапред* оправда сваку дискриминацију српских права и интереса. То је *митски* утемељени појам *модернизације*. Учестала и пропагандна позивања на модерно друштво, модерне законе, модеран начин живота, превасходно имају инструментални а не аутентични смисао у нашој јавној свести. То значи да су ти појмови – као и сам *митски* утемељени појам *модернизације* из којег су изведени – непрестано кривотворени својом актуелном употребом, будући да се употребљавају с предумишљајем. У чему се огледа сам предумишљај?

....

моћна, с неисцрпним средствима и образованим и дисциплинованим кадром" (Здравко Антонић, *Иво Андрић у дневнику Родољуба Чолаковића*, Стручна књига, Београд, 1992, 111).

[157] Слободан Јовановић, *Друга влада Милоша и Михаила (1858 – 1868)*, Издавачка књижарница Геце Кона, Београд, 1923, 188.

[158] Слободан Јовановић, *Друга влада Милоша и Михаила (1858 – 1868)*, 282.

[159] Слободан Јовановић, *Друга влада Милоша и Михаила (1858 – 1868)*, 283.

У томе што се појам *модернизације* поставља као самосврха. Јер, сви облици живота, као реални односи и интереси, бивају поништени у случају да се сучеле са инструменталном и арбитрарном модернизацијом. Поништавање реалности у корист идеолошки схваћене модернизације има свој учинак у непрестаном ограничавању, сузбијању и – по прилици – умањивању демократских садржаја друштва.

То најбоље показује *историографско* утемељење модернизације у идеологији секуларног свештенства. У настојању да обезвреди демократски садржај владавине краља Петра I, секуларно свештенство настоји да покаже како је у српској историји на делу трајни сукоб између схватања органске и народне државе и модерног схватања државе. Органско схватање државе у српској историји – у овом разумевању – непрестано посеже за национализмом и онемогућава модерни развој државе услед привилеговања идеје националног уједињења. Овакво тумачење посеже за доказима који утврђују бројне мањкавости друштвеног и културног живота, као и државне организације, у Србији током прве деценије двадесетог века. Поента овог интерпретативног и реконструктивног захвата има погодбени карактер: да је одбацила идеју националног уједињења, да се посветила сопственој модернизацији, Србија би имала неупоредиво бољу историјску судбину. Ако ствари поставимо овако, онда следи да се Србија није посветила сопственој модернизацији услед неке *претходне* обречености на национализам.

Али, околност да у оваквом осветљењу потпуно изостаје икаква свест о комплексности и реалности српског историјског положаја открива нам далекосежан умишљај секуларног свештенства. Јер, историјске чињенице нас упућују на сазнање о опстанку Србије као *реалној теми* свих њених активности у време владе краља Петра I. Зашто секуларно свештенство непрестано уклања из видног поља ову реалну чињеницу? Зато што она подрива саме темеље прецизно обликованог мита о модернизацији: „'Треба активисати и сконцентрисати сву снагу народну у том једном циљу, да се брани опстанак, самостални државни живот Србије', писао је у једном приватном писму 7. марта 1904. М. Миловановић Н. Пашићу, 'све је друго сад и сва унутрашња политика и сређивање финансија и подизање економско, од узгреднога значаја. Ако будемо живи и здрави за све ће бити времена доцније, кад ова олуја прође.'"[160] Да ли је искусни и мирољубиви српски државник претеривао у опису реалних и животних тешкоћа?

У плану грофа Голуховског, аустријског министра спољних послова, прављеном за сусрет аустријског и немачког цара у септембру 1903. године, решење балканског питања подразумева „слабу Србију".[161] То – као

[160] Владимир Ћоровић, *Односи између Србије и Аустро-Угарске у XX веку*, Библиотека града Београда, Београд, 1992, 57–58.
[161] Владимир Ћоровић, *Односи између Србије и Аустро-Угарске у XX веку*, 36.

„политички програм Балплаца"[162] – понавља аустријски представник у Цариграду. У писму Конрада фон Хецендорфа, начелника аустријског Генералштаба, од 18. децембра 1907, као крајњи циљ у балканском решењу именована је „анексија Србије".[163] Он то понавља у мемоару поднесеном цару 3. априла 1909. године и у мемоару поднесеном престолонаследнику 15. децембра 1909. године.[164] Тог мишљења је и високи немачки дипломата у берлинском акту од 18. фебруара 1910. године.[165] Једна од четири основне тачке аустријске балканске политике, како је обликује аустријски министар Леополд Берхтолд, гласи: „Niederhaltung Serbiens".[166] Ни српске победе у балканским ратовима не мењају ништа у основном погледу на балканско решење, па Конрад фон Хецендорф – у мемоару од 28. октобра 1912. године – предлаже да Србија „изгуби своју самосталност и да своју судбину потчини вођству Хабсбуршке монархије".[167] То је – понавља неуморно – срж аустријског балканског решења.[168] У њему „Србија би се имала просто поделити: Санџак и западну Србију требало би добити Аустрија, нишки и пиротски крај Бугарска, а источни део Србије између Мораве и Тимока Румунија".[169] Ту је поделу поновио и у писму од 28. маја 1912. године[170] и у аудијенцији код престолонаследника од 2. јануара 1913. године.[171] Не само да је нестанак Србије *реална чињеница* у нацртима балканског решења него – у речима секретара бугарског краља Фердинанда, од 20. априла 1913. године – та судбина обухвата и српски народ: „Тај народ мора ишчезнути, иначе неће бити мира."[172] Начелник бечког Министарства иностраних дела, бивши посланик у Београду, гроф Форгач, говорио је – у лето 1913. године – „да би радо на свакој соби у Министарству над врата ставио натпис: delenda est Serbia, јер је он 'уништење Србије сматрао као основни услов за опстанак Монархије'."[173] Несумњиво историјски осведочена у бројним документима, понављана у различитим приликама, ова безусловна и беспризивна усредсређеност на нестанак Србије, треба да – у историографским радовима о српском националном уједињењу као препреци за модернизацију – буде *сакривена* несумњивим чињеницама о бројним културним,

[162] Владимир Ћоровић, *Односи између Србије и Аустро-Угарске у XX веку*, 70.
[163] Владимир Ћоровић, *Односи између Србије и Аустро-Угарске у XX веку*, 207.
[164] Владимир Ћоровић, *Односи између Србије и Аустро-Угарске у XX веку*, 344.
[165] Владимир Ћоровић, *Односи између Србије и Аустро-Угарске у XX веку*, 345.
[166] Владимир Ћоровић, *Односи између Србије и Аустро-Угарске у XX веку*, 403.
[167] Владимир Ћоровић, *Односи између Србије и Аустро-Угарске у XX веку*, 424.
[168] Владимир Ћоровић, *Односи између Србије и Аустро-Угарске у XX веку*, 440.
[169] Владимир Ћоровић, *Односи између Србије и Аустро-Угарске у XX веку*, 483.
[170] Владимир Ћоровић, *Односи између Србије и Аустро-Угарске у XX веку*, 494.
[171] Владимир Ћоровић, *Односи између Србије и Аустро-Угарске у XX веку*, 540.
[172] Владимир Ћоровић, *Односи између Србије и Аустро-Угарске у XX веку*, 492.
[173] Владимир Ћоровић, *Односи између Србије и Аустро-Угарске у XX веку*, 546.

административним и демократским слабостима Србије. Али, ниједна од тих слабости, условљених неуравнотеженим историјским развојем, бројним друштвеним противречностима и сукобима, недовољно заснованим процесом модернизације једне карактеристично балканске земље, није узрок њеног одсудног посртања него је то неотклоњива спољна тежња да нестане не само српске државе него и српског народа.

Појам модернизације – у идеолошкој употреби и примени нашег секуларног свештенства – представља изабрани облик идеолошке рационализације ауторитаризма: што се више јавно говори о модернизацији и позива на њу, то више нараста лични ауторитаризам „модернизатора". То је и циљ страних чинилаца који подржавају „модернизаторе". Јер, они обнављају *механизам* којим се управља Србијом као колонијом кривице. Још је Слободан Јовановић нагласио како се Аустрија увек ослањала на владаоца а не на расположење народа у Србији. Тако историјска подлога модернизације у нас доноси поуку о инструментално и *митски* заснованој модернизацији као другом имену за ауторитаризам. Она је отуд природно усмерена на сузбијање – Niederhaltung – демократије, па манипулативна јавност све више замењује демократску јавност. Отуд бива нападнуто и сáмо начело слободе.

Све су то *практичне* последице формуле о модернизацији која долази уместо српских националних права. Зар то није лажна дилема? Зар она није историјски опозвана Доситејевим преласком из космополитске у националну просвећеност?[174] Зар ту није *показано* да је одлучујуће модерно настојање оно које тежи да еманципује национализам од стереотипа, да га просвети, учини га самосвесним, што значи и опремљеним критичком свешћу? Зар *тек* одатле не проистиче став: „одбијам да прихватим национално и државно опредељење као основно, најважније, најсуштаственије људско опредељење"?[175] Зар овај став не показује колико је лажна дилема коју намеће секуларно свештенство?[176] Ако је лажна, она није случајна, јер

[174] Јован Деретић, *Доситеј и његово доба*, Филолошки факултет, Београд, 1969, 35.

[175] Михаило Ђурић, *Искуство разлике*, 13.

[176] Удео *лажи* није могуће ограничити, премда га је могуће показати. Јер, неколико претходних реченица показују колико је неистинит закључак који је из њих извео колонијални апологета: „ново, обновљено или модерно српско становиште је, у ствари, становиште самосвесног национализма" (*Mi pa ti, 29*). У претходним реченицама указујемо на историјску околност да је *ту* – код Доситеја, на почетку XIX века – смештено *модерно* настојање да се ступи у националну просвећеност, да пут просвећености пролази *кроз* идеју националне просвећености, јер је то описани *историјски пут*. Зашто се ова историјска дескрипција неистинито преводи у садашњост *упркос* наредној реченици у којој се изричито одбија да се националном прида значење најсуштаственијег људског опредељења? Зашто се тај став занемарује, ако се он изричито – ван цитата – *понавља* у наредним реченицама? Да би се уклонила свака свест о некој вези између просвећености и националног самопрепознавања,

треба да непрестано држи друштво у стању шизофреније: или си просвећен (модеран) или си националан (превазиђен). То није само теоријска дилема, будући да је секуларно свештенство операционализује у пољу кривице, претварајући је у формулу: или си модеран (не-вин) или си националан (крив). Управо ту формулу оно тежи да усидри у јавној свести, да је учини обавезном и наметне друштву, све до часа док она не буде поунутрашњена, све до часа док не очврсне једно *пред-разумевање*: бити националан значи бити или унапред *крив* или унапред *одговоран*. У суочењу са овако формираним јавним предразумевањем, ништа не значи околност да је човек штитио прогнанике друге националности[177] нити нешто значи што је он разложно упозоравао на то да бити противник српског национализма не значи нужно и бити демократа.[178] Јер, подразумевана мисао секуларног свештенства гласи: довољно је бити против српских националних права; није нужно бити за истинско демократско друштво. Секуларно свештенство, наиме, настоји да сваком човеку који јавно исказује свест о постојању српских националних права унапред утисне жиг о томе да је крив: без било каквог разматрања онога што је рекао, без неопходних историјских и ситуационих разграничења, по чистом аутоматизму.

У оваквом процесу шизоидизације јавне свести субверзиван је само онај став који оспољава национална просвећеност: премда није ни основно, ни најважније, ни најсуштинскије људско опредељење, национално опредељење је човеково *конститутивно* опредељење. Зар о субверзивности тог става не сведочи сазнање о томе шта је, у време првог устанка, аустријски конзул у Букурешту записао о Доситеју: „Мржња коју он гаји према Аустрији безгранична је; он се труди да своју мржњу усади не само код свију српских старешина, већ и код њихове деце као директор школа и код целог народа.“ Да је била реч о политичкој процени, видимо по томе што је варадински војни заповедник барон Симбшен, јула 1808, издао наређење пограничним властима да Доситеја могу убити када се прилика укаже. Као отеловљена *модерност*, Доситеј је био просвећен и националан и субверзиван. Септембра 1810, на скупу у Враћевшници, на којем је одлучено да се иде са Русијом а не са Аустријом, Доситеј је био међу онима који су ту вест пренели команданту руске војске у Влашкој.[179] Зар је Доситеј био мање космополита зато што је у конкретној историјској ситуацији реално процењивао опасност која је Србији долазила са Запада? Зар његов дух баш

да би се прикрио *историјски* рад просвећености унутар националног самопрепознавања. Јер, тако се може инструментализовати наслеђе просвећености.

[177] Никола Милошевић, *Политички споменар од Броза до ДОС-а*, 60.

[178] Никола Милошевић, *Политички споменар од Броза до ДОС-а*, 25.

[179] Јован Скерлић, „Живот Доситеја Обрадовића“, у: *Дела Доситеја Обрадовића*, Београд, 1911, XVII.

у тој процени није откривао свој просвећени и рационални карактер, своју неподложност митовима, што је све тако снажно отиснуто у његовом делу?

Утолико је – у једној од својих компоненти – Доситеј био неприхватљив и сумњив за титоистичко поимање ствари. Када се – у „уметничком програму свечане приредбе поводом сто седамдесет пете годишњице првог српског устанка, у Сава центру" – чују стихови Доситејеве *Пјесне на инсурекцију Сервијанов*, онда је то разлог – у 1979. години – да садашњи секуларни свештеник за део приредбе којем они припадају јавно упозори како је „одударао од речи и порука претходног дела и није нам се, у том свечаном тренутку српског народа чинио достојним свечаности и догађаја о којем је хтео да говори".[180] Тако Доситејева песма, као сведочанство националне компоненте просвећености, постаје *недостојна* Првог српског устанка. Секуларно свештенство – приспело из титоистичког наслеђа – не може, дакле, да прихвати *интегралност* просвећености коју чине космополитска и национална просвећеност: симболизоване Доситејевом фигуром. Слична кривотворења претрпеће и Стерија: он ће бити афирмисан у својој просветитељској критици лажног родољубља, док ће његови родољубиви стихови, конзервативна политичка и филолошка уверења и – *nota bene* – пророчки критички опрез спрам идеја Анте Старчевића бити одгурнути у дубоку таму.

Шта би, дакле, једна национално просвећена и модерна елита – као елита која носи у памћењу просветитељске традиције Доситејеве, наше грађанске традиције деветнаестог века – требало да има на уму као првенствене циљеве свог деловања, који би истовремено били субверзивни са становишта секуларног свештенства? Ти циљеви би морали да буду окупљени око политике идентитета. Требало би да имају два вида: *реактивни*, у којем би се образовало против-дејство усмерено ка отворено непријатељским настојањима култура које паразитирају на забораву српске културне прошлости и ка њима комплементарним тенденцијама секуларног свештенства; и *креативни*, којим би се спречавали облици интелектуалне стереотипије која *празни* идеје идентитета и којим би се успоставила и потврдила *компетентност* националне интелигенције да заснива политику идентитета у складу са духовном ситуацијом нашег времена.

И док настоји да титоизам одвоји од садашње јавне свести, секуларно свештенство је вођено истовременим интересом да оправда непрекидно *умањивање* српских националних права. Јер, то је налог моћи коју заступа. Отуд је секуларном свештенству неопходна активна јавна свест о српској кривици, тај истински плод титоистичког учења. Тако су титоизам и

[180] Радивој Цветићанин, „Крлежа, есеји", *НИН*, Београд, год. XXIX, број 1511, 23. децембар 1979, 29.

секуларно свештенство спојени у шизоидну везу: њихови протагонисти се понашају као да не знају да су заједно, да су то одувек били, да их испуњава двострука страст једног надутог и раздешеног плеса над злом и несрећом. Као да је непрестана шизофренија српског друштва конкретно-историјски одговор на питање о циљу који је положен у делање секуларног свештенства. Јер, оно ће својим недемократским и тоталитарним настојањем природно и увек изазивати отпор: ретко отворен и често прикривен, будући да то проистиче из природе српске културе. То значи да ће оно друштвене сукобе учинити вечним: као што је то чинио титоизам.

Идеологизована кривица

Сама идеологија секуларног свештенства подразумева и један општији циљ: супротно од онога што тврди, секуларно свештенство истрајно онемогућава свако аутентично размишљање о кривици, свако предрасуда ослобођено разумевање кривице као такве. Шта то значи? Диференцирани појам кривице садржи у себи четири различита, међузависна али не и непротивречна вида кривице: кривичну одговорност, политичку кривицу, моралну кривицу и метафизичку кривицу. Њихови међусобни односи откривају унутрашњу комплексност интегралног појма кривице. Јер, кривична одговорност и политичка кривица могу бити одређене спољашњим дејствима и силама, док морална и метафизичка кривица могу бити доступне само унутрашњим преокретом човека: „О злочинима одлучује судија, о утврђеној политичкој одговорности победник; о моралној кривици истинито се може говорити само у љубављу прожетој борби међу солидарним људима. Метафизичка кривица можда може бити предмет откровења у конкретној ситуацији или у делима песника и филозофа, али у међусобном разговору тешко.“[181] Односи између ових аспеката кривице веома су истанчани и понекад ишчезавају у честару и нерасветљености.

Али, ни односи унутар једног појма нису непротивречни. Ако о политичкој кривици – као једином облику колективне кривице – одлучују победник и успех,[182] како се та кривица може ускладити са сазнањем о томе да „победникова сила не значи и право“, да „успех није инстанца над правдом и истином“, да је „немогуће... установити трибунал који би објективно спровео истрагу и пресудио у вези са ратном кривицом и ратним злочинима“, будући да је „такав суд... нужно пристрасан“.[183] Премда би било пребрзо и ризично закључити како је политичка кривица отуд нужно пристрасно одређена кривица, остаје велика неизвесност у вези са њеном

[181] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 22–23.
[182] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 21.
[183] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 43.

исходишном природом. У тој ствари нам, штавише, не помаже сазнање о томе да „сила и моћ у људском животу представљају одлучујућу реалност", јер је то сазнање вишеструко недовољно: зато што сила и моћ нису једина реалност човековог света и зато што „на овом свету реалност још увек не значи и истину".[184] Отуд не следи да не постоји никаква кривица него да је ваљано само диференцирано поимање кривице. Тој диференцираности се супротставља секуларно свештенство. Моћ коју оно представља – посебно када је то победничка моћ – не жели да допусти постојање јавне свести о томе да она није једина реалност света и да није једина истина о свету. Секуларно свештенство, отуд, диференцирани појам кривице замењује идеологизованим појмом кривице који проистиче из *актуелне* конфигурације моћи. Јер, оно нас изручује „површности у говору о кривици у коме се ништа не градира и све своди на једну једину раван, да би се о њој судило са грубим неразлучивањем лошег судије".[185] Оно посеже за оптужбом која се користи као оружје у политичке или економске сврхе: бркањем различитих појмова кривице и грчевитим наметањем неистинитог мишљења.[186]

Два подручја која припадају диференцираном поимању кривице на посебном су удару секуларног свештенства: то су свест о прошлости и свест о „кривици других". Свест о прошлости је веома битна за искуство кривице: „Своје учешће не осећамо само у ономе што се догађа данас, као људи који носе сакривицу за поступке савременика, већ и у контексту предања. Ми морамо преузети кривицу својих очева."[187] У јавном остваривању овог захтева открива се селективност и идеолошки карактер секуларног свештенства, будући да под сваком сумњом остају даља и најближа српска прошлост, али је ван сваке сумње она између њих: титоизам. Јер, ако би и то доба било под сумњом, како би се ослободили кривице кардинали секуларног свештенства? Ако је „одлучујуће... у ком контексту и из којих побуда је неко постајао члан Партије",[188] како секретар ЦК СКС у 1971. години – када је у дејству историјски контекст диктатуре пролетаријата – може бити без кривице у *партијском* спровођењу државног насиља?

Свако размишљање о „кривици других" доводи нас до овако упечатљивих примера: „Године 1938. *Times* је пренео Черчилово отворено писмо Хитлеру, у коме је стајало: 'Да Енглеска доживи националну несрећу упоредиву са несрећом коју је Немачка доживела 1918, молио бих Бога да нам пошаље човека ваше воље и снаге ума'."[189] Занимљиво је да је и Црњански описао

[184] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 44.
[185] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 23.
[186] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 33.
[187] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 63.
[188] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 57.
[189] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 76.

потпуно исту могућност „кривице других" као и Јасперс: „Лени Рифенштал је покушала да се рехабилитује, после прошлог рата, у Лондону. Узалуд. Новине су доносиле њену и Хитлерову слику. Хитлерову и лорда Халифакса (*Halifaxa*), на пример, нису."[190] Црњански је, дакле, свест о „кривици других" довео у везу са рестриктивним поступцима секуларног свештенства: оно ту свест уклања из јавног простора. На шта нас упућује сазнање о томе да идеологизовани појам кривице – као аутентично постигнуће секуларног свештенства – не дозвољава никакав наговештај о „кривици других"? На подударност између два напоредна поступка: ако уклонимо сваку свест о титоизму и о „кривици других", добијамо непроблематични, употребљиви и идеологизовани појам *српске кривице*. Тако секуларно свештенство настоји да спољашње конституенте – као што су кривична одговорност и политичка кривица – претвори у унутрашње конституенте: морална и метафизичка кривица. У настојању да се поистовети оно што се не може поистоветити очитује се идеологија секуларног свештенства.

Одакле долази његово настојање? Ако у погледу кривичне одговорности нема начелних недоумица, јер о њој одлучује суд, код политичке кривице постоји проблем,[191] будући да је инстанца за њено утврђивање – победникова воља. Ако би секуларно свештенство прионуло уз овакво схватање политичке кривице, оно би морало *јавно* прихватити сазнање о томе да власт која спроводи политичку кривицу не проистиче из народне воље, па није демократска власт, него је то власт која проистиче из воље победника, па је отуд марионетска власт: дужна победнику, она се не обазире на чињенице и искуство него на своје обавезе. Али, у том случају идеологија секуларног свештенства губи своју демократску легитимацију. Јер, постаје немогуће прикрити да су на делу чисти и видљиви налози сила. То *чисто решење* лишава секуларно свештенство било каквог вредносног и хуманистичког ореола. Да би спасило тај ореол, који му је најбитнији, секуларно свештенство мора да створи привид или симулакрум. Отуд оно настоји да чињенице спољашње евиденције (кривична одговорност, политичка кривица) *претвори* у чињенице унутрашње евиденције: морална и метафизичка кривица. Иако је то неизводиво у хоризонту слободе, нема препрека за секуларно свештенство да нам то непрестано *намеће*. Јер, ако успе процес идеологизације јавне свести, онда је могуће – на темељу симулакрума – политичку кривицу легитимисати народном вољом уместо да је изводимо из победникове воље.

---

[190] Милош Црњански, *Ембахаде*, Дела, том XIII, књиге 26–29, Задужбина Милоша Црњанског, Београд, 2010, 176.

[191] Тај проблем је толики да омогућава и тврдње о „миту колективне кривице": Björn Schumacher, „Mit Werturteilen sparsam umgehen", *Junge Freiheit*, Berlin, Nr. 31–32, 24. Juli 2009, 22.

Идеологија секуларног свештенства треба да сакрије да политичку кривицу изводи из победникове воље тако што ће је лажно оправдати превратом у души народа. Како то није никакав преврат у души него принуда, секуларно свештенство има улогу да онтологизује победникову вољу. Ако се та воља сакрије под скуте народне воље, онда је спасена идеологија секуларног свештенства и очуван је демократски симулакрум иза кога стоји воља победника. Зашто је ту битан титоизам? Зато што политичка кривица треба да проистекне из насилног рушења поретка који очитује хумане вредности. Отуд је неопходна фундаментална лаж: да су конституенти титоистичког поретка настали као нормално стање, да су они плодови нечега спонтаног, слободног, споразумног, консензуалног. Секуларни свештеник увек полази од тога да је титоистичко решење било нормално образовано решење. Он, дакле, свесно и циљано греши у почетној претпоставци. Будући да је титоистичко решење било насилно и недемократски образовано решење, проблем политичке кривице није саморазумљив, већ се појављује у историјској перспективи. Отуд секуларно свештенство – коме је потребна политичка кривица без историјске перспективе – подразумева и поунутрашњује титоизам.

Читава та стратегија је усмерена против самог искуства кривице. Јер, у тој идеологији „оно што човек са самим собом може да искуси пред трансценденцијом срозава се на ниво морализовања, чак и сензационализма. Тишина и страхопоштовање су нарушени."[192] Секуларно свештенство – за разлику од истинског свештенства – нема страхопоштовања ни пред ужасом ни пред жртвом. Шта оно жели да онемогући непрестаним умножавањем и умрежавањем *речи, речи, речи*, које су некад лажно саосећајне, некад тобоже потресне, некада наводно историјски-објективне? Оно жели да отклони траг сваке свести о метафизичкој кривици као најдубљем темељу сваког диференцираног појма кривице: „Метафизичка кривица је помањкање апсолутне солидарности са човеком као човеком. Она остаје један незатомљив захтев онде где постоји морално смислена дужност. Та солидарност је нарушена мојим присуством на месту неправде и злочина."[193] Тек нас метафизичка кривица доводи до осећања да се не можемо примаћи жртви, да се не можемо примаћи убиству другог човека у којем на некакав начин учествујемо – макар и на тако парадоксалан начин да смо били против свега што је и нехотично довело до те смрти. Та кривица се не може операционализовати. Јер, она припада *личности*: отуд је недоступна јавности, поготово јавној савести. Као и жртва, као и *личност*, и метафизичка

[192] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 85.
[193] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 57.

кривица је истински недокучива и несаопштива ствар: она постоји – као и жртва, као и *личност* – али није употребљива; она је *ту*, али је одсутна.

Идући њеним трагом, можемо се запитати о доминантним модерним представама о злу. То су Гулаг и Аушвиц. Ти символи тоталитаризма постали су символи модерног зла. Свест о метафизичкој кривици омогућава нам да се запитамо: шта је то што је са њима истовремено, што се одиграло у сличним околностима, што припада истој фаустовској култури, што је светскоисторијски симбол нараслих човекових моћи, па с предумишљајем доводи до тоталног уништења десетина хиљада цивила, незаштићених, до масовних уништења у једном трену? Симбол који нам о томе нешто казује јесте Хирошима. Постоје као модерне инкарнације зла Гулаг и Аушвиц, али постоји и Хирошима.[194] Како певати и мислити после Хирошиме? Ако су Гулаг и Аушвиц символи тоталитаризма, Хирошима је симбол онога што може да учини демократски ум. Ствари можемо сагледати и партикуларније, као културно-цивилизацијске кругове: ако Гулаг открива источно-словенски свет, ако Аушвиц сведочи о германском свету, ком свету припада зло о ком сведоче побијени у Хирошими? Нису ли ти светови у некој невидљивој вези? Свест о метафизичкој кривици омогућава нам тај увид.

Отуд се јавна савест не може суштински дотаћи онога што је жртва и онога што је злочин. Недокучивост обухвата жртву као такву. Одлучујуће питање пред којим моралистичко искуство стоји јесте питање о искуству зла. Јер, зло се променило. Црњански је то наслутио у *Роману о Лондону*. Зло је променило свој облик и јавна свест то као да не опажа. Зло више не изгледа као што је изгледало, како га је човеково искуство запамтило. Јер, зло има ту особину – за разлику од добра – да се мења: добро ћемо увек препознати, добро је увек ту и нису му потребна додатна објашњења. Али, зло има особину да се мења. Човек као да није регистровао промену. Он прича у старим категоријама, а зло се променило и стоји му иза рамена, крилом својим га дотиче: попут *милосрдног анђела* кога су у немодерна времена звали анђелом смрти. Дотиче га и као да му шапуће: овде сам, тамо где ти показујеш нема никог. Књижевност може да суочи човека са питањем о жртви, о злочину, о самоодговорности. Одлучујуће је питање о могућности аутентичног одговора на књижевно искуство. Да ли је могућ аутентичан одговор, ако не прихватимо сазнање о издаји трансценденције као облику човекове самоиздаје?

---

[194] Rüdiger Safranski, *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*, Carl Hanser Verlag, München – Wien, 1987, 12, 506.

ЈАСПЕРС И ИДЕОЛОГИЗОВАНА КРИВИЦА

У једном од критичких одзива на нашу расправу о титоизму и секуларном свештенству, која се појавила – 5. јуна 2009. године – у електронском облику на сајту *Нове срйске йолийичке мисли*,[1] очитовала су се сва обележја новог начина саобраћања: његов аутор, заштићен електронском анонимношћу, износи читав низ паушалних оцена, интелектуално и морално безвредних, да би поткрепио своју тврдњу о томе како непотпуно и фалсификаторски наводимо Јасперсов спис *Пийање кривице*. Околност да је одлучио да се потпише као „Јасперс", вођен тежњом да симулира аутентичност, гротескно се подударила са околношћу да је *Пийање кривице* наводио у *енīлеском* уместо у српском преводу. Тако смо се нехотично уверили у судбину аутентичности у глобализованом свету: процес глобализације обухвата и *свеш мрйвих* и претвара Јасперсов немачки језик у глобализујући енглески језик. Између две аутентичне могућности – немачке као Јасперсове и српске као оне која испуњава подручје расправе – енглески језик је препоручујући избор који у правој линији одводи у редове секуларног свештенства. Осим ових гротескно-колатералних обележја, сама реакција не би била вредна помена да није створила згодну прилику да подробније образложимо Јасперсово схватање кривице. То има посебан значај, јер секуларно свештенство увек инструментализује и упрошћава до непрепознавања Јасперсово схватање кривице, игноришући накнадни филозофов осврт на сопствени спис, као и укупну метафизичку позадину његовог схватања кривице, зато што тај спис секуларно свештенство настоји да претвори у полугу за остварење практичних циљева у потпуно различитим ситуацијама од Јасперсове.

Наше наводно кривотворење Јасперсовог схватања кривице вођено је намером – гласио је приговор – да остваримо порицање кривице, јер тако поспешујемо самообмањивање. Такав приговор је добар повод да опширније – у разумним границама – осветлимо Јасперсово схватање кривице.

---

[1] www.nspm.rs/kulturna-politika/titoizam-i-sekularno-svestenstvo.html.

Јер, то осветљење нас може одвести једном општијем контексту, у којем је питање о коректности Јасперсовог цитирања превазишло питање о научној и професионалној коректности и заобилазно нас вратило средишту наше расправе о титоизму и секуларном свештенству.

У две реченице наше расправе исказана је свест о несагласностима и нејасноћама у неким моментима Јасперсовог схватања кривице. Будући да је расправа – у том сегменту – посвећена односу између секуларног свештенства и искуства кривице није ни било неопходно реконструисати све моменте Јасперсовог схватања. И тада је, међутим, било неопходно да ниједан од поменутих Јасперсових исказа не буде – по свом садржају – изневерен или кривотворен. Али, неизневеравање тог схватања не значи саглашавање у свему са њим. То је и иначе немогуће у свету у којем понављање ствара разлику.

Утолико пре што је сам Јасперс – у поговору који је написао 1962. године – одустао од неких ставова које је уобличио 1945. године. Као да га је оно што је уочио за седамнаест година које су протекле од *Питања кривице* навело да неке од својих ставова измени. Нагласио је како је „у одлучујућем погледу погрешно... схватио Нирнбершке процесе који су тада отпочели".[2] Отуд је природно да ми – шездесет и пет година после њега – морамо имати на уму и његов сопствени отклон. Јер, Јасперс каже како је – када је реч о конституисању суда – он сâм „и поред своје животне зрелости и дугог размишљања о политици" био *наиван*.[3] Отуд „данас не могу да избегнем оцену да је Процес, премда није био инсцениран, већ у погледу правне форме беспрекоран, ипак био привидан. Његов учинак је само учинак једнократног суђења победничких сила пораженима, при чему је затајило заснивање општег правног поретка и изостала тежња за правом код победничких сила. Процес је зато постигао супротно од онога што је требало."[4] Све што се догодило после објављивања *Питања кривице* условило је, дакле, извесну промену перспективе.

У нашој расправи се изричито тврди како није тачно „да не постоји никаква кривица него да је ваљано само диференцирано поимање кривице". Ако кажемо да постоји диференцирано поимање кривице, онда свакако не поричемо постојање кривице: ни као кривичне одговорности, ни као политичке кривице, ни као моралне кривице, ни као метафизичке кривице. Ако смо, такође, написали како постоји истинска срамота са којом треба да се поистовети српски интелектуалац, онда је извесно да је наш став сагласан са Јасперсовим схватањем кривице по *правцу*, премда не и по *интензитету*. Разлике у околностима, попут оних разлика којих је Јасперс постао

[2] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 100.

[3] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 101.

[4] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 103–104.

накнадно свестан, условиле су одсуство потпуне подударности. Очувана подударност је сасвим довољна да Јасперсов став не буде изневерен.

Када кажемо да се метафизичка кривица „не може операционализовати", колико је то у складу са Јасперсом? Та кривица је оно што човек не може осетити чак ни у разговору са другим човеком,[5] она је нешто толико *унуӣрашње* да се појављује као појединчево откровење. Како *она* може постати део читавог низа *сӣољашњих* дејстава као што су кривична одговорност, политичка кривица, репарације, извињење? Ако је ставимо у та дејства, онда је премештамо у друге модусе кривице и више није она сáма. Јер, шта нам показује чињеница политичког карактера да нас победници проглашавају кривим? Она нам ствара највеће могуће последице по живот, али нам ипак „не помаже у кључној ствари, у унутрашњем преокрету", јер смо ту „потпуно сами".[6] Ако је тако, како се онда унутрашњи преокрет који подразумева метафизичку кривицу може операционализовати у чињеницама политичког карактера? Зар Јасперс не наглашава како се „право... може применити на кривицу једино у смислу злочина и у смислу утврђене политичке одговорности, али не и на моралну и метафизичку кривицу"?[7] Сам Јасперс на више места говори о спознавању метафизичке кривице на овај начин.[8]

Шта значи наше тврђење да је „метафизичка кривица... истински недокучива и несаопштива ствар"? Оно је у складу са Јасперсовим сазнањем о томе да „кад се нешто не може реализовати као циљ рационалне воље, већ се јавља као преображај унутарњим делањем, ту се само могу поновити неодређене метафоре".[9] Неодређеност и метафоричност припадају ономе што измиче и саопштавању и докучивању.

Да ли је у потпуном складу са Јасперсом када чујемо тврђење о томе да шта год значила метафизичка кривица из ње проистиче политичка акција? Ту треба бити опрезан и препознати важну разлику. Јер, Јасперс наглашава да „прочишћење обештећењем је неизбежно. Али прочишћење је и много више од тога. Обештећење стварно желимо и оно испуњава свој етички смисао тек онда кад уследи из нашег преображавања кроз прочишћење."[10] Репарације и извињења су неизбежни део прочишћења. Али, ти елементи политичке акције – сами по себи – не могу испунити ни *еӣички* смисао ако се у њима не огледа унутрашњи преокрет човека. То значи да обештећење (репарације и извињење) може бити учињено, али да нема никакав

[5] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 22–23.
[6] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 19.
[7] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 26.
[8] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 22, 25, 31, 33, 48–49, 59, 96.
[9] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 96.
[10] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 95.

етички смисао, јер се у њему не огледа метафизичка кривица. Такво обештећење проистиче из идеологизованог схватања кривице. Обештећење, које омогућава прочишћење, проистиче из осећања метафизичке кривице као *слободног* (а не наметнутог) осећања. Тек из ове слободе прочишћења могу се извести политичке слободе. Пут који би почео принудним обештећењем – репарацијом и извињењем – не би нужно морао довести до прочишћења. Такав почетак би, штавише, могао отворити врата идеологизованој кривици.

Када помињемо Хирошиму као један од симбола модерног зла, онда то није никаква релативизација кривице него нужни члан једног диференцираног сазнања. И то проистиче из Јасперса. Преиначавајући – 1962. године – своје оцене о Нирнбергу из 1945. године, Јасперс је поменуо да је у суду „била заступљена бољшевичка Русија, која је као држава имала облик тоталитарне владавине нимало друкчији од националсоцијалистичке државе. Био је дакле присутан судија који право на коме се Суд заснивао фактички уопште није признавао."[11] Јасперс је на том месту дотакао важно питање: да ли судија – не персонално него формацијски – може бити злочинац? Јер, судија проистиче из тоталитарног поретка који није нимало друкчији од националсоцијалистичке државе. Које *начело* он оличава у часу док суди онима који припадају истом поретку? Околност да Јасперс то питање није применио на Хирошиму – не у вези са друштвеним поретком него у вези са уништавањем људи – још увек не значи да ми то не можемо учинити. Утолико пре што код њега има основа за то.

Није знак никакве релативизације ни када као састојке диференцираног појма кривице помињемо „свест о прошлости и свест о 'кривици других'". Јасперс је ту изричит: ти појмови се налазе у другој равни „у односу на Хитлерове злочине".[12] Али, то „не значи да не смемо да видимо какво је право стање ствари када се осврнемо на друге државе", већ „можемо и морамо себи разјаснити шта је у држању других отежало нашу ситуацију, како на унутрашњем тако и на спољњем плану".[13] У нашој расправи је записано „да идеологизовани појам кривице – као аутентично постигнуће секуларног свештенства – не дозвољава никакав наговештај о 'кривици других'". Реч *наговештај* (а не рецимо: *битан мотив, важно сазнање*) обележава да је у питању само другостепени појам у односу на искуство кривице, али појам који припада диференцираном схватању кривице. Та реч истовремено наглашава *тоталитарност* којом секуларно свештенство не дозвољава – за разлику од Јасперса – никакву свест о оваквим моментима. Када истинско искуство кривице не би пролазило кроз ове моменте, када би их

[11] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 102.
[12] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 73.
[13] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 72–73.

блокирало, Јасперс их не би ни помињао: у осврту на *Пиѿање кривице*, 1962. године, он ће – свакако под утиском познијих искустава, мерених степеном разочарања – видети свој спис као нешто што „упозорава и на сакривицу победничких сила, не због сопственог растерећења, већ због праведности".[14]

Одлучујући став у нашој расправи гласи: секуларно свештенство (и идеологизовани појам кривице) запречују пут у искуство кривице и у прочишћење. Да запречују пут подразумева и Јасперс.[15] Али, он подразумева да та препрека *не ѿреба* да нас заустави на путу ка прочишћењу, да човек на њу не треба да се обазире, јер преокрет мора бити унутрашњи а не спољашњи, слободан а не принудан чин. Ако, међутим, идеологизована кривица *не ѿреба* да нас спречи на путу ка прочишћењу, то још увек не значи да нас она и не спречава. Да је Јасперс имао свест о томе, показује његова оцена из 1962. године, у којој тврди како је „изостала тежња за правом код победничких сила", па је „процес... зато постигао супротно од оног што је требало".[16] Оно што је процес требало да постигне у свом онтолошком одјеку – прочишћење – није постигнуто зато што је идеологизовани појам кривице суспендовао тежњу за правом. Оно што је спољашње спречило нас је да стигнемо до унутрашњег. Пут, дакле, није био прави: не иде се од спољашњег ка унутрашњем, него од унутрашњег ка спољашњем. Остали смо запетљани у нечистоту душе а да нисмо спознали ни могућност њене чистоте. Зашто?

У нашој расправи два пута помињемо исто не-политичко питање: „како се уопште можемо примаћи таквој ствари као што је убиство другог човека у којем на *некакав* начин учествујемо, макар и на тако парадоксалан начин да смо били против свега што је и нехотично довело до те смрти?" То питање – које није страно *Пиѿању кривице*[17] – проистиче из Јасперсовог схватања кривице као граничне ситуације човека: оног схватања које је он још раније образложио у својој *Филозофији*, која постоји као онтолошко залеђе *Пиѿања кривице*. У граничној ситуацији – како је дефинише *Филозофија* – настаје осећање „делао – не делао, оба имају последице, у сваком случају неизбежно ћу сносити кривицу", па „у тој граничној ситуацији преостаје да се свесно узме у обзир оно што се збива захваљујући мени; а да ја то заправо нећу".[18] То је истинска ситуација кривице.

Од ње се човек – вели Јасперс – може уклонити на различите начине: он од ње може *ӣобећи* и може је себи *сакриѿи*. Он је, штавише, може *надићи*.

---

[14] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 99.

[15] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 35, 36.

[16] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 103–104.

[17] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 61.

[18] Karl Jaspers, *Filozofija*, prevela Olga Kostrešević, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1989, 413.

Како? Тако што преузима на себе назначиву појединачну кривицу, коју је могао и да избегне. И како још? Тако што није стекао ни свест о кривици, па му је савест мирна. Јасперс *све* те облике назива неистинитим прерушавањима. Та прерушавања треба уклонити. Јер, тек „ако се у граничној ситуацији у егзистенцији онемогућавају неистинита прерушавања, у најдубљој основи изгубљен је ослонац; ја сам ја сâм, али као крив".[19] Наше схватање идеологизоване кривице подразумева овај тренутак у којем човек преузима назначиву појединачну кривицу, коју је могао и да избегне. Идеологизована кривица представља, дакле, једно од неистинитих прерушавања којима се човек склања пред граничном ситуацијом кривице. Зато Јасперс каже да „први захтев при сваком бављењу питањем кривице јесте бављење самим собом, такво у коме ишчезава раздражљивост колико и склоност агресивном признавању кривице".[20] Агресивно признавање кривице – које захтева идеологизована кривица – треба да буде отклоњено да бисмо се примакли истинском осећању кривице. Оно је, штавише, у нечему сродно порицању кривице: у неаутентичном односу према кривици. Још једанпут: „самониподаштавалачко јадиковање при признавању кривице."[21]

Када нам – вођено својим циљевима – секуларно свештенство намеће идеологизовану кривицу, оно нас води неистинитим прерушавањима која нас спречавају да дотакнемо метафизичку кривицу. Када се томе одупиремо, онда поступамо у сагласности са Јасперсовим схватањем граничне ситуације која води у узвинуће: „Више није реч о остајању без кривице, него и о стварном избегавању кривице која се може избећи, да би се дошло до праве, дубоке, неизбежне кривице – али и ту без налажења мира."[22] Постоји, дакле, кривица која треба да буде избегнута: то је идеологизована кривица. То треба да се догоди да би се сачувало искуство кривице и да би се кренуло ка прочишћењу.

Јер, идеологизована кривица намеће концепт: крив си као Србин, да би нас одвратила од мисли: крив си као човек. А ако усвојимо да сам крив као човек, то не значи да – у сасвим прецизним случајевима кривичне одговорности, политичке и моралне кривице – не могу бити крив и као Србин. Али, баш ме то што сам крив као човек – не ослобађајући ме кривице као Србина – оспособљава да поставим питање: да ли си ти крив? (Ово питање је неопходно да бисмо разумели да ли говоримо о истој ствари, да ли припадамо самој људскости. У том хоризонту је говор у ја-облику потпуно преводив у говор у ти-облику.) Ако си ти крив, то не значи да сам ја мање или друкчије крив, поготово да је у конкретној ствари – коју треба

[19] Karl Jaspers, *Filozofija*, 414.
[20] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 86.
[21] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 86.
[22] Karl Jaspers, *Filozofija*, 414.

именовати, испитати, описати, што су све други модуси кривице – моја кривица умањена. То само значи да се, огледајући се у *личној* кривици и излазећи из себе, срећемо – не поништавајући ниједну разлику између нас – у основној кривици: лицем у лице. Тек у сусрету два лица „разговор не би био само коначна форма саопштавања него и израз за однос егзистенција два човека".[23] Тај сусрет идеологизована кривица не дозвољава, јер ту нема места за њу: њој припада разговор иследника и оптуженог. Јер, њене речи увек су речи Великог инквизитора.

У нашој расправи је централна тема везана за секуларно свештенство. Јасперс је имао свест о њему.[24] Али, то питање има код њега друкчији статус. Ова разлика у *фокусу* наше расправе у односу на *Пиӣање кривице* природно условљава разлику у оцени везе између секуларног свештенства и искуства кривице. Јер, поступци секуларног свештенства нису „дечја игра која у својој безазлености не може повредити".[25] Чак и када их – како каже Јасперс – тако доживљава човек који је искусио истинску кривицу. Зашто тако мислимо? И то није без упоришта у Јасперсу. Ако се у чистоти душе појављује истинска кривица, као слободни чин, онда човеку не може бити свеједно што је та кривица подведена под оно што је уже од ње – идеологизовану кривицу. Не може му бити свеједно не зато што – у таквом случају – настаје нечистота душе. Него зато што се он у тој идеологизацији среће са злом кроз које је прошао. Као да и код Јасперса има неког колебања у вези са тим. Јер, он каже да човек, испуњен новом самосвешћу о истинској кривици, потпуно недотакнут нападима на себе, ипак „са зебњом осећа како су несмотрени они који нам пребацују и колико их кривица не дотиче"?[26] Од чега он зебе ако су они као деца у игри? У ком часу осетимо зебњу, страх, нелагодност док посматрамо дечију игру? У часу када та зебња проистиче из нечега што је много мање безазлено него што је дечија игра, када се у дечијој игри осполи нешто што мења њену безазлену природу. То је *зло*.

А ако човек испуњен истинском кривицом осећа зебњу због оних које – док му пребацују и док му је намећу – кривица не дотиче, онда он није одустао од света. Он није одустао иако га је истинска кривица учинила спремним за оно што долази: спремним за сазнање о томе да „неизвесност и могућност нове и веће несреће остаје".[27] Он није одустао зато што нас истинска кривица чини спремним да будемо делатни за оно што је могуће.[28] Баш је зато могуће да се човек упита о бољшевичком судији, о компромитацији

---

[23] Karl Jaspers, *Filozofija*, 334.
[24] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 31
[25] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 97.
[26] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 97.
[27] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 97.
[28] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 98.

права, о секуларном свештенству и наслеђу на којем се оно заснива. Јер, прочишћење није ослепљење. Оно нас истински оспособљава да се запитамо: да ли искуство кривице може прихватити злочинца за судију? Коме се извинити ако смо се осведочили да је судија - злочинац? Ако и прихватим зло као нешто што долази мојом (метафизичком) кривицом, то још не значи да ме та кривица спречава да именујем свет у којем је зло судија.

У метафизичкој кривици треба се појавити сâм и, потом, срести са *другим*: то је Бог. То следи из Јасперса: „Кад све ишчезне, Бог јесте - и то је једина чврста тачка."[29] Када помињемо издају трансценденције, онда је то у складу са Јасперсом.[30] Отуд је жртва постављена у нашој расправи у право подручје: између *личности* и *метафизичке кривице*. Јер, *личност* обележава човеково вертикално кретање, издвајање из родовске детерминације, она је - како каже Берђајев - Божија идеја у човеку,[31] док је за *метафизичку кривицу* - по Јасперсу - „једина *инстанца*... Бог".[32] Ако жртву сместимо између тих појмова, зар јој тада не одајемо једино могуће поштовање, јер је не употребљавамо? То, наравно, не искључује кривичну одговорност, репарације и извињења, али каквог посла то има у овом контексту?

Да смо овако исцрпно изложили ове елементе Јасперсовог схватања кривице, променили бисмо *фокус* наше расправе. (Као што га и овај текст изнуђено помера.) Сви ови моменти налазе се у позадини нашег позивања на Јасперса, они се - по природи ствари - подразумевају као невидљиви подтекст онога што је написано. Јер, они оповргавају и наговештај о томе да смо се непотпуно и фалсификаторски позивали на Јасперса.

Са́мо помињање Карла Јасперса има у нашој расправи вишеструки значај. Јер, у Јасперсовој мисли је постојао снажан националистички елемент. (Као и код Томаса Мана.) Зашто је то важно? Ако је он већ 1945. године могао да осветли искуство кривице, онда то значи да левичарска политичка опредељеност није никакав предуслов ни преимућство у осветљавању искуства кривице. Отуд следи да ниједно политичко опредељење - па ни оно које припада левим либералима и секуларном свештенству - не може имати посебна права на разумевање тог искуства. С друге стране, Карл Јасперс је лично пропатио под нацизмом. (Томас Ман мање од њега, јер је био изгнаник: некадашњи конзервативац а изгнан.) Ако је он већ 1945. године могао указати на то да народ не може бити крив, да постоји битна диференцираност кривице, да кривицу не треба сводити на неки од њених видова, онда то значи да човек - попут Јасперса - може настојати да у

---

[29] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 98.

[30] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 71, 72.

[31] Nikolaj Berđajev, *O čovekovom pozvanju*, prevela Mirjana Grbić, Zepter, Beograd, 2000, 62–63.

[32] Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, 22.

разумевању кривице очува дистанцу у односу на личну патњу или личну огорченост на режим.

Од другостепеног значаја, али поучни за наш однос према духовној ситуацији времена, сви су ти спољашњи моменти постојали када смо одлучили да уврстимо Јасперсов спис у нашу расправу. И они, наиме, имају општији значај: ако је Јасперс већ 1945. године могао имати дистанцу према идеологизованој кривици, па је ту дистанцу 1962. године још и учврстио, шта нас спречава да ту дистанцу имамо данас? Одговор је колико очекиван толико и неопходан: спречава нас идеологија секуларног свештенства.

ТИТОИЗАМ И ХРВАТСКА КУЛТУРНА ПОЛИТИКА

Хабзбуршка констаната

Ако желимо да разумемо улогу културне политике у обликовању јавне свести, онда је неопходно да отклонимо неколико укорењених и веома разгранатих и подстицаних предрасуда. Прва од њих подразумева да је значај културе првенствено везан за општељудска и естетска питања. Иако је то тачно са становишта вечности, са становишта мирног ока удаљеног историчара који процењује домете и форме једне у давну прошлост сасвим потонуле културе, са становишта времена остаје тачно нешто потпуно супротно: премда је основа коју она ствара неупоредиво шира од политике, култура ипак има у савременом свету превасходно политички и стратешки значај. Зашто? Зато што она треба да наметне одређени систем очекивања и вредности, да отклони све што је са тим системом несагласно и да на тај начин обликује пожељно саморазумевање које ће бити темељ сваког јавног деловања. То значи да културна политика има *крипто-идеолошки* карактер. Јавне и медијски разглашене супротне тврдње имају за циљ да задрже већ образовано стање и да унапред неутралишу свако могуће оспоравање.

Друга *начелна* предрасуда гласи: култура служи неговању разлика и међусобном обогаћивању учесника културне размене. Из ове несумњиво тачне претпоставке извлачи се неосвешћени закључак о у основи хармоничним односима између култура. Али, још је Ниче нагласио да „нижа култура од више редовно прима прво њене пороке, слабости и разузданост", да би тек потом оно што ју је захватило почело „посредством усвојеног порока и слабости да пушта да на њу струји и нешто од вредносне снаге више културе".[1] Идеја о обогаћивању је, дакле, тачна, али и *последична* у односу на *узрочно* својство по којем су културе у непрестаном супротстављању, па су сва прожимања потоњи и вишеструко посредовани плод њихових сукоба.

[1] Fridrih Niče, *Vesela nauka*, preveo Milan Tabaković, Grafos, Beograd, 1984, 118.

Шта нам доноси сазнање о томе да у нас не постоји неко свесно кретање против делотворне и дуготрајне стратегије по којој целокупну српску културу – као историјску културу контакта три вере – *треба* свести на државну формацију Србије, што значи да све што је српско *треба* претворити у србијанско, па отуд треба поништити све трагове српске културне прошлости у Црној Гори, Босни и Херцеговини, Хрватској и Македонији? То нам показује како српска културна политика једноставно не постоји, зато што се некритички утапа у апсолутни опортунизам наше државне политике: уместо да буде шира и еластичнија од државне политике, културна политика је циљано ужа од ње. Како су ту политику водиле и партије леве и партије десне оријентације, очигледно је да ни једне ни друге – премда се нису у свему понашале на исти начин – нису имале на уму никакав концепт снажења и обогаћивања српске културе, нити остваривања политичких и националних циљева помоћу културне политике. Јер, ко би могао бити одговоран за то што смо за последњих двадесет година, у којима су се променила два потпуно различита режима, добили само један једини том *Српске енциклопедије*? Постоји, дакле, дубинска сагласност између два – на површини сукобљена – режима да постојање српске културне политике није ствар од битног значаја. То значи да су се политичко-културне елите понашале на *опонашајући* начин: или су опонашале усвојене предрасуде титоистичке Југославије или су тежиле да погоде очекивања представника других култура.

Када човек на овај начин помене титоизам, одзиви су изненађујуће брзи и нетрпељиви. Зашто? Ако је сама ствар толико прошла и толико безначајна, ако у том времену нема ничег што би нас могло подстаћи да погледамо око себе, чему огорчење? Зашто не пустити ту анахрону мисао о титоизму да умре природном смрћу, у глувилу лишеном било каквог одзива? Неуротичност реакција показује да је дотакнут неки скривени нерв нашег времена, да је изненада раскривено пуно тога: личне биографије, историјски континуитети, сличност реченица и околности, упадљивост аналогија.

Да бисмо их раскрили, неопходно је да негујемо хеуристичку свест о двокомпонентности титоизма. Он се, с једне стране, свакако мора схватати као део целовитог питања о комунистичком покрету. То је његов *универзални* аспект. Ни у том случају, међутим, титоизам није могуће безусловно поистоветити са комунистичким репресивним поретком у Бугарској или Румунији, у Пољској, Чехословачкој и Мађарској, иако су им заједничке црте национализација, колективизација, контрола информација, политичка полиција, судска незаштићеност, социјална обезбеђеност у не малом броју важних ствари: бесплатно студирање, бесплатно лечења, нови градови, појачана индустријализација, разгранато – премда идеолошки предодређено

– стваралаштво. Управо се ти елементи – који су универзални, јер проистичу из комунистичког система као таквог, па су са различитим учинцима присутни и у другим комунистичким земљама – често помињу као подлога садашњих носталгичарских пројекција. Али, постоји и читав низ ствари које титоизам издвајају у низу комунистичких друштава: политика несврстаности, самоуправљање, већа слобода кретања људи, алтернативни модели марксистичког мишљења.

Нелагодност коју побуђује помињање титоизма ипак је природна, будући да промотер нове, лево-либералне свести – као „нека мешавина либералне и левичарске особе“[2] – не воли да се сети своје праве страсти којом је људе *утеривао* у једнопартијски систем, самоуправљање и покрет несврстаних, док их сада *гони* у вишестраначку демократију и европски покрет. Отуд настаје циљано *затамњивање* чињеница о прошлости. Тако леви-либерал – настојећи да прикаже српску фасцинацију империјалношћу – указује на околност да је „Милош Московљевић, који је доживео револуцију у Русији и био заклети непријатељ бољшевика, и који је имао проблеме са комунистичким режимом у Југославији, у свој дневник... на дан Стаљинове смрти, записао да је Стаљин био велики државник“.[3] Сугестија је двочлана: како човек који је непријатељ руске револуције и бољшевика може доћи на помисао о Стаљину као великом државнику? Тако што он остаје, *упркос* властитом ресантиману, трајно и позитивно фасциниран империјалношћу: руском или српском.

Али, какве везе са том фасцинацијом има сазнање о томе да је тај човек имао проблеме са комунистичким режимом у Југославији? Оно делује двоструко немотивисано. Јер, југословенски режим се разишао са Стаљином пре смрти генералног секретара. А ако су нечији проблеми са југословенским режимом настали много после Стаљинове смрти, каквог смисла има помињати их када је реч о тој смрти? У реченици о томе да је Милош Московљевић „имао проблеме са комунистичким режимом у Југославији“ постоји нека скривена мотивација која јој даје карактер алибија. Јер, та реченица треба да покаже како садашњи леви-либерал негује свест о слабостима поретка у којем је био значајан политички чинилац, што би требало да створи утисак како је он објективан посматрач прошлих времена.

Та реченица истовремено прикрива оно што је сасвим конкретно и проверивo: Мирко Тепавац је оптужио – у *Политици* 6. марта 1966. године – Московљевићев *Речник савременог српскохрватског књижевног језика* за језичко наметање политичке концепције која је надахнута српским шовинизмом и „у коју не могу да се уклопе наша револуција, федеративно уређење и

[2] Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa – razgovor sa Latinkom Perović“, *Snaga lične odgovornosti*, Helsinški odbor za ljudska prava, Beograd, 2008, 119.

[3] Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa – razgovor sa Latinkom Perović“, 121.

национална равноправност".[4] У светлости овог сазнања ствари су измениле свој лик. Јер, Московљевић није, дакле, имао проблеме са комунистичким режимом као таквим, као апстракцијом у којој не можемо разабрати лица и учеснике, будући да све припада неком неиздиференцираном мноштву, већ је он имао проблеме са сасвим препознатљивим „либералним" представницима комунистичког режима. То значи да је немотивисана реченица и употребљена да би прикрила ову истину: и у 2008. години.

Сам Тепавац свој текст завршава директним позивом на акцију, будући да му то што је „урадио аутор оваквог речника" омогућава да постави питање: „треба ли и друштво нешто да уради?"[5] У овом позиву друштву, у узбуњивању јавних савести, у семантичком подударању глагола *урадити* у последње две реченице, можемо препознати језиви дах претње која је у *Дервишу и смрти* сустигла Ахмеда Хурудина: „Па, у реду, ти си учинио своје, сад је ред на другом да учини своје."[6] Сам позив-на-акцију није остао без одзива, јер је судском одлуком књига уништена: сустигла ју је судбина несрећног шејха.

Од велике је важности Тепавчево објашњење – из 1990. године – да се његов чланак не може изједначити са судском одлуком. Зашто? Зато што је био плод личног мишљења и зато што сам Тепавац није „ни на који начин учествовао у одлучивању о... судбини... *Речника*".[7] То објашњење има *парадигматичан* вид. Оно, наиме, одсликава *стратегију порицања* којом се протагонисти титоистичке репресије удаљавају од *универзалног* момента комунизма. Угаони камен те стратегије су *формално-процедурални моменти*: као и када Латинка Перовић каже како Михаила Ђурића „врло дуго нису дирали, ухапшен је тек када смо ми већ отишли, а данас се то нама приписује, то је остало као стигма".[8] Али, ако је Мирко Тепавац сматрао да је његов чланак злоупотребљен да би се уништио Московљевићев *Речник*, ако он није био сагласан са тим уништавањем, шта га је спречавало да то јавно саопшти на исти начин на који је саопштио своје лично размишљање о том *Речнику*? Ако је Латинка Перовић била против судских поступака према Михаилу Ђурићу, шта ју је спречило да им се успротиви?

Није на одмет да се подсетимо датума, јер „редослед ствари је врло битан".[9] Није тачно како је Михаило Ђурић осуђен тек када су српски „либерални" комунисти отишли са власти. Јер, пресуда Окружног суда донета је 17. јула 1972. године. Тек је правоснажна пресуда Врховног суда донета – 4.

[4] Aleksandar Nenadović, *Mirko Tepavac - sećanja i komentari*, Radio B92, Beograd, 1998, 249.
[5] Aleksandar Nenadović, *Mirko Tepavac – sećanja i komentari*, 250.
[6] Меша Селимовић, *Дервиш и смрт*, Новости, Београд, 2004, 385.
[7] Aleksandar Nenadović, *Mirko Tepavac – sećanja i komentari*, 13.
[8] Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa - razgovor sa Latinkom Perović", 145.
[9] Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa – razgovor sa Latinkom Perović", 145.

јануара 1973. године[10] – по њиховом одласку са власти. Када каже да је Ђурић „ухапшен... тек када смо ми већ отишли, а данас се то нама приписује, то је остало као стигма", Латинка Перовић подразумева *правоснажну пресуду*. И у најновијим освртима на случај Михаила Ђурића, Латинка Перовић примењује стретегију порицања и кривотворења хронологије: тако што наставља да све моменте овог случаја своди на хапшење.[11] Али, *хапшење* је плод судске одлуке која је донета док су „либерални" комунисти били на власти. Та осуда се, пак, налази у потпуној подударности са оним што су и „либерални" комунисти изговорили на партијским скуповима, посебно у априлу и октобру 1972. године. Хронологија, дакле, проистиче из *низа* догађаја: партијска осуда, судска одлука, хапшење. Са́мо хапшење делује, отуд, као остварење онога што су говорили и „либерални" комунисти. Оно је знак континуитета који спаја сукобљене партијске фракције.

Шта је спречавало Латинку Перовић да се – док су „либерални" комунисти били на власти – успротиви самом судском процесу и, штавише, првостепеној пресуди? Било је то њено *садашње уверење* – из 2008. године – да је Михаило Ђурић изнео „великосрпску интерпретацију Југославије".[12] И сада је *то*, дакле, разлог снажнији од сваког уверења у идеју људских права, јер је *то* довољан разлог за једну особу која и у 2008. години може да каже: „ја која сам читавог живота веровала у идеју Европе".[13] Тај разлог *заувек* оправдава свако понашање. Зашто? Зато што он омогућава левом-либералу да каже: „ја никад нисам била у заблуди!"[14] Као што је *некад* била против српских националних права у име титоистичког аксиома по којем је „великосрпски национализам... најопаснији", тако је *сада* против српских националних права у име евроатлантске обнове „југосфере". Тако оно *против* чега је увек стављања у сенку провалију између некадашњих (комунистичких) и садашњих (лево-либералних) исходишта: само је на тај начин могућа представа о томе да никада није било заблуде. Као што је *тадашње* ћутање „либералних" комуниста било знак сагласности са оним што је чињено, тако је њихово *данашње* позивање на поделу власти која је наводно постојала у партијској држави потпуно неистинито.

Јер, када Латинка Перовић наглашава како „тај мит о Слободану Јовановићу који је наводно забрањен, апсолутно не стоји, ми смо то читали, постојао је у свим библиотекама",[15] она *једноставно* не говори истину. Сло-

[10] „Dosije o Mihailu Đuriću", *Hereticus*, Beograd, vol. I (2003), No. 2, 217, 227.

[11] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, Beograd, 2010, 274.

[12] Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa – razgovor sa Latinkom Perović", 145.

[13] Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa – razgovor sa Latinkom Perović", 123.

[14] Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa – razgovor sa Latinkom Perović", 64.

[15] Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa – razgovor sa Latinkom Perović", 36.

бодан Јовановић је, наиме, спадао међу оне књижевнике и историчаре који се – одмах после 1945. године – „више не спомињу, чак ни у библиографијама које се штампају непосредно после рата", па је чак и „свако помињање њиховог имена, везано за културно наслеђе и вредност њиховог дела, повлачило... идеолошку критику и квалификовало се као сумњива намера".[16] Као слика општег *партијског* расположења, које је прожимало целокупну друштвену свест, појављује се Крлежина реченица – из пројекта културне обнове, који је подастро највишем комунистичком руководству 1946. године – о неопходности „прања споменика нашег великог ројалистичког периода", у којој је одмах нагласио како је „Слободан Јовановић до данас... још критички неоцијењен":[17] он је, дакле, означен као *мета*.

Али, занимљивија је околност да Латинка Перовић пропушта да дода нешто што би могло ићи у прилог њеном тврђењу: како је – у едицији „Српска књижевност у сто књига", у издању Матице српске и Српске књижевне задруге, 1960. године – изашло и једино послератно издање књиге Слободана Јовановића – *Портрети из историје и књижевности*. Одакле овај превид? Можда због потискивања сазнања о томе да је „друго издање Јовановићеве књиге било... не само одштампано и повезано, у новосадској штампарији 'Будућност', већ и спремно за експедицију, али после чувене 'седнице у Карађорђеву', 1. децембра исте [1971] године, књига је хитно повучена, а убрзо и уништена, 'до последњег примерка'. Извршном издавачу едиције, Издавачком предузећу Матице српске, није било уручено судско решење о забрани Јовановићевих *Портрета*, као што није остављен никакав траг по чијем је налогу књига уништена, нити како: спаљивањем или резањем за прераду 'старе хартије'."[18] Књига која је била допуштена, па се и појавила 1960. године, постаје недопуштена, па отуд и уништена 1971. године: зар овде нема нечег парадоксалног? Ако је комунистички режим постајао све толерантнији, ако су на власти били српски „либерални" комунисти, како се могло десити да је истовремено расла нетолеранција према Слободану Јовановићу?

Како, затим, у оваквој неодређености процедура и чињеница – карактеристичној за партијску државу – препознати *ко* је носилац насиља? То је идеална ситуација да питање о личној одговорности ишчезне у неодређености. Али, с друге стране, нису ли сви судски и полицијски извршиоци именовани по милости *једине* партије? Одакле, онда, ова накнадна идеја

---

[16] Ljubodrag Dimić, *Agitprop kultura*, Rad, Beograd, 1988, 69.– Рецензент ове књиге била је Латинка Перовић.

[17] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, VI (1989–1990), Svjetlost, Sarajevo, 1990, 214.

[18] Живорад Стојковић, „Слободан Јовановић, 1869–1958", у: Слободан Јовановић, *Из историје и књижевности*, II, Сабрана дела, том 12, БИГЗ, Југославијапублик, Српска књижевна задруга, Београд, 1991, 786–787.

о комунистичкој репресији која не припада „либералним" комунистима него онима који су са њима седели у *јединој* партији? Она долази с предумишљајем, јер треба компромитовани и одиозни аспект репресије – као део универзалног момента комунистичког покрета – уклонити од „либералних" комуниста. *Универзалну* компоненту титоизма они, отуд, стављају у сенку, док истовремено обнављају његову *националну* компоненту која је нераскидиво везана за идеолошки појам *српске кривице*. Тај појам је константа у нашој историји двадесетог века. Његова основна структура увек остаје иста. У различитим раздобљима, међутим, она бива испуњена различитим садржајима. У времену после Првог светског рата, српска кривица бива везивана за питање о одговорности за избијање рата. У титоистичкој Југославији, она је била везивана за наводну великосрпску хегемонију у Краљевини Југославији. У нашем времену, пак, српска кривица је име за примарну одговорност због распада титоистичке Југославије. Дуго трајање појма *српска кривица* учинило га је несвесним делом наше колективне и јавне свести.

Титоизам ваља, дакле, *превасходно* схватити унутар његовог конкретно-историјског садржаја: кроз онај државни и национални оквир који је створио у Југославији. То је његов *партикуларни* аспект. Отуд се одговор на питање о титоизму не може без остатка уклопити у одговор који подразумева универзални аспект комунизма. Зашто? Зато што је унутар титоизма постојала једна компонента која је далекосежно дотицала српске националне интересе на *другачији* начин него што је дотицала интересе других народа који су улазили у структуру Југославије. У нашој јавној свести на делу је, пак, обнова управо те *партикуларне* компоненте титоистичког начина мишљења, а не његове *универзалне* компоненте. Управо се свест о *тој обнови* непрестано застире и кривотвори.

Од значаја је, такође, да схватимо како титоистичко решење није било тек пука апстракција која је наметана стварности него су се у њему очитовала дејства која су припадала претходним и старијим историјским замислима. Шта то значи? Као што апологети садашњости не желе да знају било шта о претходним стадијумима савремене свести, поништавајући разлике између историјских стадијума, тако су историјски мотивисани посматрачи често склони да најважније узроке савремене појаве поистовете са њиховим најранијим траговима. Али, они тада бркају *генезу* једне појаве са њеном историјском *динамиком*. Да бисмо сазнали када један појам или скуп појмова поприме лик битан за њихову стварносну актуелизацију, неопходно је да историјске трагове актуелне појаве подвргнемо конкретној анализи. Јер, на савремено стање свести некад пресудније утиче *динамика* историјске путање, у којој препознајемо одлучујући историјски моменат, него свест

о дубини историјске *генезе*. Тек нам, наиме, *историјска динамика* открива када се одиграо *кристализујући процес* у савременој историјској појави.[19]

Антисемитизам је свакако дуговека појава у хришћанској Европи: посебно у средњој Европи. Али, тек појава масовне пропаганде и масовних средстава за убијање – што је плод модерног развоја човечанства – омогућава да настане холокауст: погроми у појединим градовима или областима никада нису постали обавезујући за све градове и средине, јер су опстајале бројне разлике у оквиру обичаја и расположења људи код којих је *генеза* антисемитизма била сродна. Погроми су добили толике размере само у модерном друштву двадесетог века. Зашто? „Да би могла да се појави идеја да један одређен народ, једна 'раса' мора да се побије како би се обезбедио даљи напредак човечанства, да се, дакле, служи човечанству када се истребљује један његов део – такве идеје 'јуриша на човека' (Хана Арент) произвела је тек модерна. И модерна је такође учинила могућим да те идеје дођу до моћи и да је машинерија једног високо модерног друштва могла да буде уложена у њихово планско остваривање."[20] Тек када је средствима масовне пропаганде било могуће потпуно унификовати јавну свест, да би се отклонила било каква групна солидарност, када је било могуће атомизовати људе до безличног статуса маса и када је техничка моћ убијања добила одговарајућу брзину и снагу могло је доћи до холокауста. То значи да је само модерни (тоталитарни) моменат западне културе омогућио холокауст: као што је модерни (технички) моменат западне културе омогућио – Хирошиму. Тада се одиграо кристализујући процес (динамика) једног дуготрајног историјског кретања (генеза).

Није друкчије ни са титоизмом. Могуће је, наиме, навести читав низ примера из историје претходних времена који се подударају са титоистичким решењима. Ти примери откривају превасходно претрајавање духа Хабзбуршке монархије, чије су идеје надживеле њену пропаст „и имале и даље утицаја". Тако се „од старе аустријске пропаганде противу Србије најупорније... одржала мисао да Србија нема шта да тражи преко оних граница које је добила 1878 на Берлинском конгресу". Та мисао је припадала како максималистички тако и минималистички оријентисаним *хрватским* политичарима, будући да су „и неки умеренији хрватски политичари желели свести Србију на границе од 1878, па су подупирали оне нације које су ван тих граница стајале са Србима у сукобу". Она је постојала и код *југословенских* политичара „који су наше захтеве преко граница од 1878 обележавали као знак српског 'шовинизма', – и том шовинизму приписивали

[19] Hana Arent, *Izvori totalitarizma*, prevele Slavica Stojanović i Aleksandra Bajazetov-Vučen, Feministička izdavačka kuća 94, Beograd, 1998, XIX.

[20] Ridiger Zafranski, *Zlo ili drama slobode*, preveo Saša Radojčić, Službeni list SCG, Beograd, 2005, 184.

чак и наше протесте противу Титовог обележавања српске федеративне јединице". Резултат ових погледа било је сазнање о томе „да би у Југославији Срби имали да се задовоље оним границама које би јој Аустрија оставила, да се под Хабсбуршком династијом извршило југословенско уједињење".[21] У широкој палети примера из различитих времена и традиција, ова стремљења и решења остварена су на институционални начин и под привидом српске сагласности *само* и *једино* у оквиру титоистичког поретка. Није, дакле, титоистичко историјско завештање било само пуко остварење претходног историјског кретања него је оно – својим дугим трајањем и својим репресивним и манипулативним силама, неупоредивим монополом над средствима масовне присиле и масовне пропаганде – представљало *кристализујући процес* унутар тог кретања.

Отуд је могуће да у нашој јавној свести не буде на делу пука обнова југословенства, него – под европском заставом – скривена обнова титоистичког југословенства. (Реч је о распореду дејствујућих силâ а не идеолошким образложењима у која се те силе – у складу са менама временâ – пројектују.) То није исто: процес федерализовања Краљевине Југославије отпочео је пред Други светски рат стварањем Бановине Хрватске. Српска елита била је огорчена оваквим концептом федерализма. Њено огорчење можемо сажети на три разлога. Први приговор је гласио: Драгиша Цветковић није био репрезентативни представник српског народа за ову врсту споразума, за разлику од Влатка Мачека, који је био репрезентативни представник Хрвата. Тај приговор је формалан. Јер, сам споразум је – под притиском Велике Британије – инспирисао принц Павле, који је као Карађорђевић могао бити репрезентативни представник Срба. Други разлог је садржински: у стварању Бановине Хрватске коришћена су различита мерила за различите територије, па је у случају једних територија доминантно било етничко начело, док је у случају других територија било доминантно историјско начело. Тај разлог је имао основа, али није дотицао сам процес федерализације него само конкретно решење. Трећи разлог је подразумевао да је у часу дефинисања Бановине Хрватске било неопходно истовремено одредити *српске земље*. То је свакако био најзнатнији разлог.

У дневницима Михаила Константиновића, правног архитекте споразума од 26. августа 1939. године, на чију је главу пао знатан одијум ондашње српске јавности, проналазимо табеле и податке о федерализовању Краљевине Југославије. Све територије које нису ушле у састав Дравске бановине и Бановине Хрватске означене су као *српске земље*. Зашто је то сазнање битно? Зато што је титоистичко југословенство, дефинишући нове народе,

[21] Слободан Јовановић, „Један прилог за проучавање српског националног карактера", *Из историје и књижевности*, II, 560–561.

федерализовало – са мањим изузецима – управо ове територије. Оно је, дакле, напустило федерализовање Југославије кроз *споразум* и наметнуло концепт федерализовања кроз *диктатуру*. То је у Лондону било видљиво већ 5. јануара 1945. године: „Сматра да има много више убијених него што је јављено. Затвори су пуни. Народ у Србији ћути. У нас се спроводи политичка диктатура."[22]

Тиме је проблем федерализовања Југославије на нов начин постављен као национални проблем. Смисао *новине* препознајемо у денационализацији онога што је именовано као *српске земље*. То није било тешко уочити на самом почетку, већ 9. јануара 1945. године: „Највећа погрешка је уосталом што разбијају Србе на више јединица... Бојим се да ће ово имати у крајњој линији за последицу разбијање Југославије."[23] Какав је историјски биланс те *новине*? Оно што су биле *српске земље* у започетом процесу федерализовања Краљевине Југославије временом је претворено у три нова народа и четири нове државе, створене су две нове цркве, две полудржаве у самој Србији.[24] И то се видело из Лондона, још 27. децембра 1944. године: „Зашто се Срби разбијају на више јединица? Да би се за нешто казнили? Очигледно је да је много штошта сада у земљи инспирисано антисрпским осећањем."[25] И док свест о „антисрпском осећању" може подразумевати саму комунистичку идеологију, дотле ова асоцијација на *српску кривицу* која призива *казну* у облику разбијања у више федералних јединица има и своју објективну подлогу. Она проистиче из осведоченог деловања историјских сила. Тако се Стојан Новаковић – као српски посланик у Цариграду, 1898. године – „пожалио тамошњем руском амбасадору да Србија не сме 'преко Дрине' због Аустроугарске, да не може 'у Македонију', јер Руси држе страну Бугарима, па је тако српски народ доспео у тешку ситуацију да се са њим поступа као да је пред светом нешто згрешио."[26] Српска кривица настаје, дакле, као идеолошка рационализација којом треба оправдати распростирање и деловање оних интереса и сила који су управљени против аутентичних облика српске националне егзистенције као такве.

Иако су комунистичка решења остваривана диктаторским путем, без било какве провере народног расположења, без слободе мишљења,

[22] Mihailo Konstantinović, *Politika sporazuma*, Agencija 'Mir', Novi Sad, 1998, 490.
[23] Mihailo Konstantinović, *Politika sporazuma*, 496.
[24] Све се ово у великој мери подудара са решењима југословенске кризе која је Влатко Мачек изложио у писму Ситон-Вотсону, писаном у Загребу 24. фебруара 1932. године: *R. W. Seton-Watson i Jugoslaveni (Korespondencija 1906 -1941)*, II (1918-1941), Sveučilište u Zagrebu - Institut za hrvatsku povijest, Britanska akademija, Zagreb - London, 1976, 220.
[25] Mihailo Konstantinović, *Politika sporazuma*, 486.
[26] Михаило Војводић, *Стојан Новаковић у служби националних и државних интереса*, СКЗ, Београд, 2012, 147.

са бескомпромисним гушењем сваке спонтаности у протесту, ипак је све време – све до данас – наметан *привид српске сагласности*. У томе је суштина титоистичког преврата и његовог садашњег продужавања: чисти акти насиља *претварају* се – помоћу низа присилних и индоктринирајућих мера: убистава, хапшења, каријерних и егзистенцијалних условљавања, идеолошких и пропагандних убеђивања – у акте који се представљају као плод *српске сагласности*.

Тако је у Црној Гори проглашена нова нација: од 95% становника који су се 1909. године – на попису становништва у Кнежевини Црној Гори – изјаснили као Срби, на наредном попису – који је организовала комунистичка власт 1948. године – преостало их је 1,87%. Да ли је таква промена националне структуре становништва могућа као слободна и природна чињеница у оквиру једног људског нараштаја? Фаворизована мерама државне репресије и материјалне и моралне корупције, новопроглашена нација је пренебрегавала историјско памћење народа у више историјских видова. Она је пренебрегавала правне традиције: попут Законика књаза Данила, из 1855. године, у чијем 92 члану је записано да у Црној Гори „нема никакве друге народности до једине србске и никакве друге вјере до једине православне источне". Она је пренебрегавала и школске традиције: попут земљописа Кнежевине Црне Горе, као званичног уџбеника који је – први пут – одштампан на Цетињу 1899. године, у којем је записано како „у Црној Гори живе све сами чисти и прави Срби, који говоре српскијем језиком".[27] Није уопште било потребно – у часу када је обнављана државност Црне Горе 1945. године – ту државност везивати за новопроглашену нацију. Јер, створена је тада и Босна и Херцеговина, па није везана за поједину нацију. Тада је и Хрватска била уставно одређена као држава хрватског и српског народа, док Црна Гора није била ни уставно именована макар као држава *и* српског народа. Тај „вишак" је оно што открива истински смер историјског кретања: каснијим мерама *потпуне* присиле и пропаганде, тако карактеристичним за тоталитарни режим, непрестаним идеологизовањем свести нових нараштаја, каријерним унапређењима на које је осетљива свака – а посебно сиромашна и славохлепна црногорска – средина, створени су живи и делатни (готово природни) наследници једног насилног и недемократског почетка.

Није, такође, после 5. октобра 2000. године било – ако оставимо по страни антисрпске намере – никаквог разлога за западно подстрекивање одвајања Црне Горе од Србије: веза између њих била је слаба, конфедерална и симболичка, оба режима била су кооперативна са Западом. Ако је ту и такву везу ипак требало раскинути, онда је то због тога што се она није

[27] *Земљопис Краљевине Црне Горе за ученике трећег разреда основнијех школа*, написали Ђуро Поповић и Јован Рогановић, IV издање, К.Ц. Државна штампарија, Цетиње, 1911.

уклапала у замишљену конфигурацију: у пожељној конфигурацији није, дакле, било места ни за најслабију везу Црне Горе и Србије. То схватање има сасвим прецизно историјско порекло: „У мају 1900. год., у време када за то није било никакве актуелне потребе, изјављивао је гроф Голуховски грофу Билову, тада државном секретару Спољашњег уреда Немачког царства: 'Аустро-Угарска неће никада допустити уједињење Србије и Црне Горе.' 'Једина позитивна изјава' коју је Голуховски дао свом новом посланику у Београду, Константину Думби, почетком 1903, гласила је, по Думбину саопштењу, овако: 'Ми ни у ком случају не можемо трпети сједињење Краљевине Србије и Кнежевине Црне Горе; ми би га спречили чак и по цену рата'."[28]

Овај последњи чин раздвајања Србије и Црне Горе – у 2006. години – био би неизводив или би као изводив створио много мање последице да није било оног почетног чина: у 1945. години. Јер, и као две српске државе, Црна Гора и Србија знале су бити у тешким династичким и политичким сукобима, па нису престајале да буду државе српског народа. Није било ни Подгоричке скупштине нити српске војске у Црној Гори у часу када је 1915. године једном Ломпару, ђаку другог разреда основне школе, учитељ у школски лист уписао да је „Србин православне вере". Јер, све се то догодило – и печатом било оверено – у Краљевини Црној Гори. Када је, међутим, Црна Гора као држава осмишљена на другом народносном темељу ствари су почеле добијати данашњи лик.

Титоизам је, дакле, промовисао културни образац који је у наредних пола века рационализовао један идеолошки налог. То најбоље показује судбина Његошеве капеле на Ловћену: зашто српски „либерални" комунисти ни тада нити било када нису ништа рекли о том парадигматичном чину титоистичког поретка? Како објаснити околност да је – 1971. године – одлучено да се сруши ловћенска капела коју је Његош саградио и себи наменио за гроб? Тиме је нарушена последња песникова воља, пренебрегнуто цивилизацијско право на гроб, оглушило се о апеле таквих европских људи као што су Андре Малро, Жан Касу, Пјер Емануел,[29]

[28] Владимир Ћоровић, *Односи између Србије и Аустро-Угарске у XX веку*, Библиотека града Београда, Београд, 1992, 19.

[29] *Уметност*, Београд, бр. 27/28, јули–децембар 1971, 194–195. Овај број часописа донео је све историјске документе који су били у вези са идејом о капели на Ловћену, све политичке и судске одлуке о њеном рушењу, као и сва јавна мишљења – афирмативна и негативна – како о њеном рушењу тако и о замењивању маузолејем. Наши цитати потичу из фототипског издања из 1989. године, јер је овај број *Уметности* био забрањен, односно – по одлуци издавача – 11. јануара 1972. године „повучен из штампе" (*Политика*, Београд, петак 14. јануар 1972, 9). То се догодило после јавних напада које су извели „ових дана комунисти Београда и Новог Сада" (*Политика*, Београд, петак 7. јануар 1972, 7). У чему је – по мишљењу једног члана основне организације Савеза комуниста музејских радника Старог града, на седници одржаној „уз учешће представника идеолошких комисија Општинског

Габријел Марсел.[30] Околност да ни *сада* – када настоје да нас увере како наводно сагледавају ствари са општецивилизацијске осматрачнице – они немају шта о томе да кажу,[31] показује у коликом степену су остали верни *партикуларној* компоненти титоизма: као и у часу када су влада Србије и град Београд дали новац за тај антицивилизацијски и антиевропски поступак,[32] као и када су изградњу маузолеја највише подржавали новчаним прилозима радни колективи из Београда,[33] јер „само из Београда и Новог Сада 470 радних организација с готово милион запослених, приложило је за подизање споменика око седам милиона динара".[34] Али, то истовремено показује сву привидност њиховог самопрепознавања унутар космополитског и европског становишта.

Тако је постојање црногорске државе у XIX веку, као правно дефинисане државе *само* српског народа, било темељ за стварање црногорског народа у титоизму. Али је постојање тог народа било темељ за стварање – у посттитоистичкој Југославији – црногорске државе, само сада не више као државе српског народа. Ово померање нагласака открива целокупни смисао денационализације Срба у Црној Гори. Сада се из такве државе и народа изводе црногорски језик и црква. Јер, обнова црногорске државности није морала бити разлог за наметање црногорске нације, будући да је та држава била историјска формација која се могла обновити. Али, тек та нација, наметнута комунистичком силом и пропагандом, обезбеђује – у дужем историјском трајању које доноси плодове једне културне политике

и Градског комитета СК" – један од грехова овог броја *Уметности*? У томе што је „тенденциозно тежио да представи Његоша као српског песника" (*Политика*, Београд, уторак 1. фебруар 1972, 9). Није то било никакво неочекивано или неприпремљено мишљење. Јер, још у новембру 1971. године, на саветовању у ГК СК Београда, „др Даниловић је као једну од националистичких манифестација означио и вече Живорада Стојковића посвећено 120-годишњици Његошеве смрти" (*Политика*, Београд, четвртак 25. новембар 1971, 5). Били су то, дакле, српски „либерални" комунисти.

[30] Слободан Кљакић, Ратко Пековић, *Седам Његошевих сахрана*, Јасен, Београд, 2013, 263–264.

[31] Када веома позитивно описује Вељка Милатовића који је „био један занимљив човек, добро је познавао Југославију, имао је врло снажан политички инстинкт, увек је упозоравао на опасности" (Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa – razgovor sa Latinkom Perović", 100), Латинка Перовић не каже ништа о томе да је он био председник Одбора за изградњу Његошевог маузолеја на Ловћену. Иако позитивно вреднује титоизам као „наш историјски максимум" (Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa – razgovor sa Latinkom Perović", 77), она пропушта прилику да позитивно оцени и чин рушења Његошеве капеле. Зашто? Она зна да се о томе *сада* тешко може нешто позитивно рећи. Отуд следи да о томе ништа и не треба да се каже.

[32] *Уметност*, Београд, бр. 27/28, јули–децембар 1971, 135, 152.

[33] *Политика*, Београд, субота 5. јун 1971, 7.

[34] *Политика*, Београд, петак 7. јануар 1972, 7.

– да се прогласи црногорски језик и да се издвоји црногорска црква. На тим тачкама се довршава одвајање црногорског од српског идентитета. То нису спонтани процеси, ма колико да су неки од њихових учесника тога несвесни, већ они припадају једној врсти друштвеног и културног инжињеринга.

Није, наиме, укинуто никакво осећање баварске или саксонске посебности – чак ни у имену државе – нити су језичке варијанте мање уочљиве од наших, па ипак никоме не пада на памет да оспори немачки идентитет било Баварцима било Саксонцима. Када, међутим, баш они којима не пада на памет да оспоравају немачки идентитет отпочну у сличним (нашим) околностима да доносе потпуно супротне закључке, онда је на делу њихова културна политика: оно што не важи за њих одједном почиње да важи за нас. Онима којима не пада на памет да говоре о швајцарском или аустријском језику, а камоли о баварском, тирингишком или саксонском језику, ништа не смета да утемељују црногорски језик.

Док се тако нешто није могло ни замислити последње ратне лондонске зиме, дотле је комунистичку арбитрарност у Македонији било могуће видети из Лондона, још 8. јануара 1945. године: „Рекао сам му да сматрам опасном погрешком аутономију Македоније. Кад ме је питао зашто, рекао сам да би требало пустити да се заврши процес диференцирања Бугара и Срба, и да су Бугари кад год су губили истицали питање Македоније... Македонију треба оставити у српском оквиру.“[35] Неопходно је указати на *југословенску* подлогу ове комунистичке арбитрарности.

Јер, „са стварањем Југославије српско име избачено је из државног назива; српска народност није службено признавана приликом пописа становништва – и процес посрбљавања у национално неопредељеним крајевима био је заустављен“.[36] То се најбоље види ако упоредимо просветне елементе српске културне политике у три различита државна оквира. Треба почети са сазнањем о томе да „у просветном погледу до 1912. године Срби у Турској су се готово изједначили са Србима из Србије, када је реч о средњем и ниже стручном образовању. Поред тога, они имају штампарију (Скопље), у којој се штампају књиге и два српска листа, и Главни просветни савет (Битољ).“ Шта се, међутим, догађа у Краљевини Југославији? „У периоду између два светска рата српска власт, ипак, не успева да сачува просветни домет из ранијих периода. Штавише, приступа се затварању већег броја школа у Вардарској Македонији.“ Последице ове заокупљености *југословенским* а не *српским* околностима добиле су своје убрзање када су ступиле на снагу – у титоистичкој Југославији – одлуке Коминтерне, из године 1934, о македонској националној и језичкој посебности. Јер, „атмосфера наводног

[35] Mihailo Konstantinović, *Politika sporazuma*, 495.

[36] Слободан Јовановић, „Један прилог за проучавање српског националног карактера“, 563.

'братства и јединства' у новонасталој држави погодовала је одлагању низа суштинских питања, што Срби у Македонији, мање-више, и сами прихватају, на махове показујући и сопствену спремност за губљењем националног идентитета. То резултује гашењем појединих српских културних и просветних установа, као што је, на пример, самоиницијативно укидање српске гимназије у Куманову од стране српског становништва".[37]

Да бисмо нагласили првенство идеолошког циља у новонасталом културном обрасцу, не морамо се ослањати на сведочанства по којима је у тренутку стварања македонског књижевног језика, циљано дата предност оној варијанти народног говора која је ближа бугарском језику науштрб оне варијанте која је ближа српском језику.[38] Између три македонска наречја – од којих је „северно наречје" као наречје северних македонских говора генетски везано за српски језик – као најпогоднија дијалекатска основица одабрано је „западно наречје" у којем су централни македонски говори.[39] Циљано се, дакле, привилегизује онај начин комуницирања који удаљава људе који живе у истој држави. Каква идеја заједнице лежи у овако заснованом историјском решењу? Тако је југословенство престало да постоји као државни појам. Као такав појам, у Краљевини, оно је угрозило српски национални идентитет зато што је отпочео нездрави процес српског поистовећивања са Југославијом. Од настанка Републике, међутим, југословенство се поступно претвара у националну компоненту хрватске политике.

Хрватска политика је обликована на једном од доминантних светскоисторијских кретања, чији је садржај *и* неутрализација српског фактора на Балкану. То је њен одлучујући спољашњи моменат. У том кретању се преплићу разнородна дејства и оно бива подстицано из различитих средина: католичких, англосаксонских, немачких. У раздобљима њиховог међусобног супротстављања – Први светски рат – појављивале су се српске историјске шансе. У раздобљима њихових сагласности – Берлински конгрес, крај Другог светског рата, распад титоистичке Југославије – настајала су по нас неповољна историјска решења. Ако бисмо потражили формулу која исказује заједничку резултанту тих историјски запетљаних, каткад сукобљених а каткад напоредних дејстава, ако бисмо хтели да препознамо *менталну матрицу* која се увек налази у позадини различитих идеолошких и историјских образложења и рационализација, могли бисмо је пронаћи у реченици Ситон Вотсона – из 1913. године – у којој он наглашава да би за Хрвате и

[37] Првослав Радић, „Из историје српског питања у Македонији", *Balcanica*, XXXII–XXXIII, 2001–2002, Belgrade, 2003, 233–240.

[38] Дејан Медаковић, *Дани, сећања*, I (1976–1977), Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2003, 295.

[39] Првослав Радић, „Александар Белић и Крсте Мисирков", *Српски језик*, Београд, година VIII, број 8/1-2, 2003, 382–383.

образоване Србе из Хабзбуршке монархије „тријумф великосрпске идеје значио тријумф источне над западном културом“.[40] Ово је доминантно *предразумевање* које управља сваком проценом о српским историјским изгледима: оно, дакле, *претходи* свакој историјској одлуци.

Објашњавајући како снажно подржава идеју да српско-хрватско јединство буде остварено у оквирима Хабзбуршке монархије, јер изван тих граница оно не би било ни у интересу Хрвата и Срба, нити Аустрије и Европе, Ситон-Вотсон – у приватном писму од 17. октобра 1909. године – тврди како српско-хрватско јединство настало кроз спајање са Србијом и Црном Гором има „по мом мишљењу две огромне мане“. Једна од њих је у томе што би „јединство мимо Монархије значило тријумф источне над западном културом – што је један резултат којим бих ја, као неко ко верује у западну културу, био дубоко ожалошћен“.[41] Ако самеримо исказ из писма са исказом из књиге, уочавамо да је Ситон-Вотсон *своје* схватање о односу култура *приписао* Хрватима и образованим Србима из Хабзбуршке монархије. Јер, *он* надмоћ западне културе узима као разлог за политичку привилегованост западне моћи, односно Хабзбуршке монархије. Тако је оцртана једна далекосежна духовна путања: *његово* схватање – и са̂мо проистекло из озакоњених предрасуда, увида и интереса његове културе – *пројектује* се као жељено очекивање српске културе. У овом предразумевању постоје значајне неједнакости: упркос социјалној, амбијенталној и интелектуалној диференцијацији која постоји унутар сваког народа, Хрвати се увек поимају као једна целина, док се само Срби вишеструко деле: на оне који живе с једне или друге стране Саве и Дунава, односно Дрине; на оне који су образовани и оне који то нису. Од посебне је важности да уочимо како у *овом предразумевању* код образованих Срба постоји особено поунутрашњивање хрватског схватања о српској идеји као тријумфу источне над западном културом: тријумфу који би био фаталан ударац модерном развоју и прогресу.

Деловање хрватске културне политике увек треба посматрати у резултанти светскоисторијских процеса: није она битна зато што је хрватска него зато што као хрватска обезбеђује најмање уочљив и готово саморазумљив продор западних културних и политичких интереса. Начини и плодови остваривања тих интереса често су потпуно супротни од западних вредности. Хрватска културна политика је, дакле, само одблесак западних политичких намера. Да је то тако, видимо по неповољном положају хрватске политике у XIX веку: тада су аустријски и посебно угарски интереси били привилеговани израз западних интереса и њима је давана предност

[40] R. W. Seton-Watson, *Die Südslawische Frage im Habsburger Reiche*, Meyer & Jessen, Berlin, 1913, 430.
[41] *R. W. Seton-Watson i Jugoslaveni (Korespondencija 1906 -1941)*, I (1906–1918), 51–52.

над хрватским националним интересом. Значај хрватских интереса расте у западној сфери са њиховим уклапањем у јужнословенско питање. Остаје недоумица о томе да ли би одмицањем од јужнословенског контекста, значај хрватских интереса сразмерно опадао у очима Запада.

Како западне политичке намере нису увек биле хомогене – јер су западне силе знале бити у међусобним сукобима највишег реда – тако су облици хрватске политике, као католичког инструмента, као инструмента немачке или енглеске политике, као инструмента коминтерновске политике коју су обликовали аустро-марксисти, знали бити веома различити: од југословенства до Јасеновца. Та политичка различитост може да збуни, па је веома битно разумети да је политика само спољашњи и највидљивији моменат културе, која је – као њена основа – много шира и далекосежнија од политике. То значи да сукобљени интереси на политичком пољу не морају нужно онемогућавати дубинско поклапање учесника када је реч о хоризонту на којем се појављује српска национална егзистенција. Јер, *перспектива* из које се на њу мотри свагда остаје непромењена.

Интереси и хтења немачких геополитичара, попут Наумана, и британских геополитичара, попутСитона-Вотсона, били су у драстичном сукобу 1915. године. Јер, Науман је линију Берлин – Багдад одредио као привилеговано подручје немачких интереса, док јој се Ситон-Вотсон најодлучније супротстављао. У том супротстављању, он је – у складу са историјским околностима Првог светског рата – одустао од решења јужнословенског питања у оквирима Хабзбуршке монархије и приклонио се стварању Југославије. То не значи да је Ситон-Вотсон одустао од стратешких интереса британске политике, јер је и *ново решење* доводио у везу са њима: „подизање снажне и уједињене јужнословенске државе изнад источног Јадрана... један је од највиталнијих британских интереса у овом рату“,[42] будући да онемогућава линију Берлин – Багдад.

Али, Ситон-Вотсон није одустајао ни од невидљивих налога своје културе, па Науманова оцена о српском народу као „професионалном реметилачком фактору“, који има право на живот *уколико* не омета линију Берлин – Багдад,[43] није била страна Ситон-Вотсону који је тај народ видео као део „источне културе“. То значи да је културна подлога њихових политичких размимоилажења остала истоветна и нетакнута. Јер, она је уобличавала западну перцепцију наше историјске и културне егзистенције.[44] Она је

[42] R. W. Seton-Watson, *German, Slav, and Magyar*, Williams and Norgate, London, 1916, 117–118.

[43] Friedrich Naumann, *Bulgarien und Mitteleuropa*, Berlin, 1916, 55.

[44] Колико су културнополитичке представе дуготрајне, колико оне делују и када се потпуно разилазе са реалним стањем ствари, показује околност да је престолонаследник Александар – како наводи Ситон-Вотсон – давао уверавања да Србија не намерава да буде руска провинција: *R. W. Seton-Watson i Jugoslaveni (Korespondencija 1906 -1941)*, I (1906–1918), 194.

стварала једну дуготрајну и делотворну *културолошку рационализацију*, која представља оно подручје у којем се сустичу често међусобно несагласни интереси западних (државних и верских) сила. У самој културолошкој рационализацији, они се мире у непосредним или посредним дотицајима: одмах или после слабљења интензитета међусобних сукоба. Због такве културолошке рационализације, и када су били међусобно супротстављени, западни актери су – у коначној анализи – давали првенство хрватској доминацији на југословенском простору.

На том спољашњем аксиому и последицама које он подразумева бива утемељена хрватска политика. Њен најважнији унутрашњи моменат јесте околност да је она увек једна са становишта циља, а двострука са становишта средстава: постоје они који посежу за *максималним* и они који посежу за *минималним* средствима у остварењу истог циља. То је историјска константа хрватске политике. Тако је било могуће да – још половином XIX века – настане потпуно поклапање између Штросмајерове југословенске политике и Старчевићеве правашке политике: када је реч о Србима, супротносмерне политичке оријентације посезале су за хрватским историјским правом, по којем постоји само један политички народ, и то хрватски народ, па су и Срби у *политичком* смислу део *тог* народа. Обе стране су се, дакле, слагале у циљу: политичком поништавању Срба као одлучујућем елементу њиховог однарођавања. Разликовале су се када је реч о средствима којима то треба постићи: „Када је реч о асимилацији и хрватизацији, Штросмајер и његови народњаци, иако одлучни да их остваре, били су избирљивији, деликатнији, стрпљивији и трпељивији од Старчевићевих праваша који су у том погледу били брутално агресивни, спремни чак и на физичко-биолошко истребљење Срба."[45]

У двадесетом веку, три елемента су градила циљ хрватске политике: стварање хрватске државе, неутрализација српског фактора у тој држави и доминација унутар југословенског простора. Том циљу су тежили и минималистички и максималистички представници хрватске политике. Делујући напоредо, у зависности од историјских околности, некад су у првом плану били максималистички, а некад минималистички представници хрватске политике. Понекад је историјско време било тако згуснуто да су у блиским временским интервалима испољена и максималистичка и минималистичка средства хрватске политике. Та истовременост се појављује као историјска завеса. Шта она крије? Истоврсност циљева хрватске политике. И још? Прилагођавање историјским околностима да би ти циљеви били остварени.

У периоду између два рата максималистичке видове хрватске политике оспољили су усташки и комунистички покрет, који је – због одлука

[45] Василије Ђ. Крестић, *Бискуп Штросмајер*, Гамбит, Јагодина, 2009, 128.

Коминтерне – уочи Другог светског рата добио умеренији вид. Минималистички вид хрватске политике са Мачеком довео је, пак, до стварања Бановине Хрватске као међустадијума који води хрватској држави. Управо због истородности циљева брзо се одиграва смена носилаца хрватске политике: у часу немачког уништења Југославије, када је Мачек наредио сељачкој заштити да преда власт усташама.[46] То је *доживео* Сретен Марић: „Распасала ме је Мачекова гарда која [је] већ имала оно слово U – усташка гарда."[47] У Независној Држави Хрватској – која је *свакако* била израз историјских стремљења хрватског народа – хрватски максималисти су приступили неутрализацији српског фактора: геноцидом, католичењем, прогоном. С променом историјских околности 1945. године, хрватски минималисти нису изменили ниједан моменат истог циља: остала је СР Хрватска као државни међустадијум, геноцид над Србима и питање о одговорности су кривотворени, до размера које су онемогућиле било какво помирење народâ. (То је посебно уочљиво ако направимо поређење са тадашњим историјским процесима у Немачкој.) И док су представници хрватског максимализма у масовном покрету (1967–1971)[48] постављали бројне захтеве, дотле су носиоци хрватског минимализма већину тих захтева уградили у Устав из 1974. године. Управо су хрватски минималисти *јавно* исказивали свест о томе, па је један дугогодишњи партијски функционер – 7. новембра 1971. године – тврдио да у „масовном покрету на рушењу унитаристичког концепта послије X сједнице... било је савезништва и свјесног савезништва са десним националистичким снагама". То није било никакво усамљено мишљење, будући да је – 19. октобра 1972. године – врховни хрватски комуниста (Владимир Бакарић) рекао да су хрватски комунисти тада одлучили „да се у борби за неке од тих захтјева удруже са контрареволуцијом". Од одлучујућег је значаја *начин* на који се објашњава овакво савезништво: „Рашчистимо то без осјећања кривње."[49] Нема, дакле, никаквог осећања *кривице* због савезништва револуције и контрареволуције, јер постоји *истоветан* циљ хрватских максималиста и минималиста.

[46] Описујући разумевање грађанских хрватских политичара за „опаке методе" Анте Павелића, у меморандуму писаном у Лондону, 10. новембра 1936. године, Ситон-Вотсон ненамерно приказује и дубински склад хрватских максималиста и минималиста: *R. W. Seton-Watson i Jugoslaveni (Korespondencija 1906 -1918)*, II (1918–1941), 330.

[47] „Живот је мишљење", *НИН*, Београд, број 2179, 2. октобар 1992, 38.

[48] Какав је био истински садржај одлуке о рушењу Његошеве капеле, видимо по томе што су ту одлуку – 1971. године, на врхунцу масовног покрета – финансирале такве институције као што су Матица хрватска и влада Хрватске, док је у јавности добио прилику да је подржава истакнути сарадник усташког режима и *Хрватске енциклопедије* – Савић Марковић Штедимлија (*Уметност*, Београд, бр. 27/28, јули–децембар 1971, 135, 141–142, 172).

[49] *НИН*, Београд, број 1864, год. XXXVII, 21. септембар 1986, 52.

О природи и константама хрватске политике сведочи уставна одредница о Хрватској као републици *и* српског народа: настала 1945. године, под непосредним дејством сазнања о геноциду, она је опстала – за разлику од одреднице о језику који је преименован у „хрватски књижевни језик" – као последња мимикрија и *тактичко* застирање бројних поступака који су Србе претварали или у део хрватског политичког народа или у националну мањину. Тај уступак није био никакав преседан: притиснут нагодбом Беча и Будимпеште, из године 1867, у грчевитом настојању да пронађе савезника у часу када је вода дошла до грла, Хрватски сабор пристаје да учини оно што је истрајно одбијао, па он – 11. маја 1867. године – пристаје да донесе свечану изјаву „да троједна краљевина признаје народ српски који у њој станује као народ са хрватским народом истовјетан и равноправан."[50] Није се – како су говорили стари писци – ни осушило мастило са ове свечане изјаве, због уступака добијених ревизијом хрватско-угарске нагодбе, ревизијом из године 1873, долази до хрватског одустајања од свечане изјаве, па „после ревизије Нагодбе 1873. Срби у Хрватској нису признавани као посебна национална индивидуалност, већ су поново третирани као део хрватског 'политичког' народа".[51] Као што минималистичка политичка оријентација која је довела до свечане изјаве – дате у изнудици 1867. године – може бити препозната у хрватском Уставу из 1974. године у одредници о Хрватској као држави *и* српског народа, тако њено *опозивање* – у промењеним околностима 1873. године – у корист максималистичке политичке оријентације проналазимо у одстрањивању српске државне конститутивности у хрватском Уставу 1990. године, односно у свођењу Срба са статуса народа на статус националне мањине.

Са распадом титоистичке Југославије максималисти остварују прва два циља хрватске политике, да би сада минималисти почели да утиру пут остварењу трећег циља: доминацији на југословенском простору. Она ће бити онолико различита од некадашње колико су знакови времена различити, као што ће бити онолико слична некадашњој колико припада константи једног дуготрајног историјског кретања. За то је неопходна инфантилизована јавна свест у Срба. Да би била таква, неопходно је да буде лишена било какве представе о прошлости. И представе о култури, која је симболичка форма те прошлости. Та свест избегава да ствари – како је говорио Црњански – сагледава са српског становишта, јер је српски положај страховито тежак. Он подразумева вишеструка одрицања. Уместо тога, инфантилизована свест све тешкоће разрешава тако што их утапа у магловиту представу о Европи, као што их је некада пројектовала на Југославију.

[50] Василије Ђ. Крестић, *Бискуп Штросмајер*, 140.
[51] Василије Ђ. Крестић, *Бискуп Штросмајер*, 143.

То је самозаваравање. Нити тамо има некога ко би о нама бринуо, нити заслужује било какву бригу онај ко не брине о себи. Јер, зарад *обећања* да ћемо успети као појединци, пристајемо да будемо порекнути као народ.

Управо таквој јавности секуларно свештенство може наметнути став да је постојање свести о хрватској политици нешто што је усмерено против политике споразума. А то је чиста неистина. Јер, споразум подразумева да имате јасну свест о намерама оног са којим се споразумевате. Тек нас утемељена неверица – а не некритичко поверење – чине способним да евентуално приступимо историјским споразумима. Утемељена неверица представља рационалан, модеран и европски одговор на историјске изазове нашег времена. Сумња је аутентично европски појам.

Титоистичка кристализација: дубровачка књижевност

У процесу инфантилизације српске јавне свести непрестано се кривотвори сам појам српске културе. То никад није сувишно поновити. Јер, промена културне свести је путоказ за наступање свих других промена. Зашто? Зато што је српска култура сведок целине српског народа. Поништавање те целине јесте циљ сваког сужавања српске културе, њеног свођења на неки њен део. Тако читава подручја српске културе бивају тихим начином уклоњена из јавне свести.

То је имало своје огромне распоне у титоизму: канонски облик је дала *Енциклопедија Југославије*. У њој је дубровачка књижевност искључена из српске књижевности. Ако желимо да раскријемо околности у којима је дошло до тога, онда нам може бити од помоћи да оцртамо *културно-политичку* судбину *Прегледа српске књижевности* (1909) Павла Поповића. Појава овог уџбеника – у којем су упечатљиво, поуздано и у складу са филолошко-историјском традицијом описана три књижевна подручја: стара, народна и дубровачка књижевност – довела је до жучне и научно неутемељене хрватске реакције.[52] Осврћући се на њу, у предговору другом издању (1913) своје књиге, Павле Поповић је нагласио како сматра „по *разлозима* а не по *шовинизму*, да се српска књижевност може излагати *без* хрватске, а да се дубровачка књижевност може назвати *српском* бар онако исто као

[52] Та реакција није била никакав изоловани инцидент, већ је проистицала из културне подлоге хрватске политике. Јер, околност да се – 1892. године – у прогласу о оснивању Српске књижевне задруге помиње дубровачка књижевност била је довољна за наглашено негативну јавну реакцију загребачког *Виенца* (Василије Ђ. Крестић, „Јагић, Калај и загребачки 'Виенац' о Српској књижевној задрузи", *Зборник за историју Босне и Херцеговине*, број 3, САНУ, Београд, 2002, 204–206).

и *хрватском*".[53] Ова карактеристична реакција показује да је – пред Први светски рат – у нашој јавној свести напоредо постојало и српско и југословенско становиште. То је значило да историјски и филолошки разлози који омогућавају да се чињенице књижевне прошлости сагледавају *и* као аутентичне чињенице српског књижевног искуства нису били потискивани ни мерама државне принуде ни чиновима вољне самоцензуре.

Да је постојало пуно личних недоумица и сумњи пред југословенским концептом, да је постојала освешћена скепса *и* у српској средини, показују ратни дневници Павла Поповића у којима – упркос његовом истрајном и пропагандном раду у корист југословенског уједињења – постоје веома јасни и бројни знаци личне неуверености у ваљаност историјског кретања и снажног подозрења према хрватској културној политици. Тако је он записао како је против југословенског програма, како треба имати све спремно за ужи српски програм, зато што се – поред других разлога – у југословенском програму жртвује „много од нашег српског" како би се удовољило Хрватима.[54] Ово је важан моменат, јер он показује како у српској јавној свести отпочиње процес потискивања *личноī* српског становишта у корист *оūшūеī* југословенског становишта *уūркос* бројним личним недоумицама у вези са историјским кретањем.

Ако је изгледало да је – у ратним приликама – осећање дужности довело Павла Поповића до писања пропагандне *Јуīословенске књижевносūи*, његова послератна одлука да напусти писање историје српске књижевности и да почне са писањем волуминозне историје југословенске књижевности открива први моменат дубоког заокрета у српској јавној свести: долази до напуштања реалног *срūскоī сūановишūа* у корист *сūварања* југословенског становишта. Био је то често чин самоодрицања, напуштања реалних у корист имагинарних претпоставки, потискивања чињеница у корист пројекција, избегавања сукоба у корист *консūрукције* сагласности. Често је то био чин одрицања од сопствених искустава и сазнања. Био је то, свакако, први моменат једног дуготрајног процеса поунутрашњивања југословенског становишта у српској јавној свести: *ūада* то није било и поунутрашњивање хрватског становишта. Јер, сам процес није био праћен неповратним напуштањем српског становишта, већ је оно – у напетим и заоштреним облицима јавне свести у новообразованој држави – постојало напоредо са настајућим југословенским становиштем.[55] Отуд се могао појављивати

[53] Павле Поповић, *Преīлед срūске књижевносūи*, Сабрана дела, књига 1, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1999, 7.

[54] Љубинка Трговчевић, *Научници Србије и сūварање јуīославенске државе 1914–1920*, Народна књига – СКЗ, Београд, 1986, 179.

[55] Ма како да су ти односи били напети, они су искључивали било какву српску доминацију или наметање, пошто су – како пишу чак и они интерпретатори који су снажно

Преглед српске књижевности: 1919, 1921, 1923, 1925, 1926, 1927. Околност да се последње издање овог уџбеника појавило 1931. године поклапа се са временом званичног проглашавања унитарног југословенства, које је српско име – као и друга национална имена – избацило из државног назива и које српску народност није службено признавало приликом пописа становништва: као да је онај лични чин затомљавања сумњи временом постао општи чин који из невидљивих налога културе почиње да обавезује јавну свест. Јер, иако је уџбеник *могао* да буде штампан, он *ипак* није више штампан. Постоји, међутим, једна важна појединост: упркос државном наметању унитарног југословенства, Министарство просвете је одобрило – 31. маја 1934. године – „да се овај уџбеник може и даље употребљавати у средњим школама". Он, дакле, није био административно онемогућаван: иако потиснуто, *српско становиште* је наставило да постоји.

Да је хрватско становиште истрајно и напоредо постојало, сведочи *Хрватска енциклопедија* у којој се дубровачка књижевност схвата као искључиво и једино хрватска: сасвим у складу са давнашњом критиком *Прегледа српске књижевности*. То показује непрекинути континуитет хрватске културне политике. У часу образовања титоистичке Југославије, у години 1945, долази до пресудног обрта, јер се одиграва далекосежно поунутрашњивање југословенског становишта у српској јавној свести: *сада* је то југословенство вид хрватске културне политике. Јер, државна политика, одређујући услове које комунистичка диктатура *прописује* као једино прикладне за било какав научни разговор, одлучила је да – 1949. године – Министарство за науку и културу образује Комисију за израду уџбеника историје књижевности која је прописала не само да се дубровачка књижевност *не сме* сагледавати као регионална и посебна књижевност нити, пак, *изван* хрватске књижевности, него и да „о овом раздобљу, о епохи и појединим писцима, треба да пишу књижевни хисторичари из Хрватске".[56]

У складу са директивним карактером оваквих настојања, појављују се непосредна кривотворења, која показују путању поунутрашњивања идеолошких налога у српској јавној свести. Када је Милан Решетар примљен у Српску краљевску академију, 1940. године, он је – одговарајући на честитке упућене из дубровачке Матице српске – поменуо себе као „врло старог Дубровчанина", јер се веселио „ради нашега Дубровника више него ради себе, а особито ми је мило што је та иста почаст дата Марку Мурату – још

ослоњени на хрватске историографске погледе – у међуратном периоду била доминантна два облика културног јединства: мултикултурални и наднационални (Endru Baruh Vahtel, *Stvaranje nacije, razaranje nacije*, preveo Ivan Radosavljević, Stubovi kulture, Beograd, 2001, 99). Оба та модела сведоче о напоредном постојању српског и југословенског становишта.

[56] Вице Заниновић, „Преживело гледиште", *Борба*, Београд, година XXXII, број 357, петак 29. децембар 1967, 2.

једном Дубровчанину из реда нас старих бораца Срба католика који изумиремо“.[57] У својој приступној беседи о „најстаријем дубровачком говору“, чији је основна мисао „да се у Дубровнику није никада говорило, ни у њему цијелом ни у једном његову дијелу, далматинским чакавско-икавским говором него увијек само херцеговачким штокавско-јекавским“,[58] у беседи која је прочитана 7. марта 1941, Решетар је написао: „кому су Срби и Хрвати *два* народа, тај ће морати признати да је Дубровник по језику био увијек српски“. Тако стоји у руком – крупном и читком ћирилицом – писаном тексту Решетара.

Иако је цео ток свечаности Решетаревог проглашења – са овом реченицом – подробно описан у *Годишњаку* који је штампан 1941. године, сама приступна беседа примљена је за штампу – у промењеним условима које је одређивала комунистичка диктатура – тек после десет година: 12. јуна 1951. године. Али, „та реченица није објављена уопште“. Шта се догодило? „Непознати редактор је то престилизовао и у суштини рекао исто.“ Да ли је тај *измењени* текст објављен? Није: „ипак тај други текст није објављен“.[59] Јесте, јер је *прилагођена* инкриминисана реченица криомице уметнута у резиме Решетаревог текста на француском језику: „Pour ceux qui séparent la langue serbe de la langue croate, c'est le dialecte national serbe, ou, pour qui ne fait pas cette distinction, c'est le dialecte serbo-croate.“[60] Околност да је редакцију, коректуру, престилизацију и необјављивање Решетареве реченице извршио сам председник САН, лингвиста светског гласа Александар Белић,[61] показује колике су биле размере видљивог и невидљивог притиска, колико је тај притисак изгледао неодољив, када су бес ондашњих партијских моћника могли изазвати аутентични трагови прошлости уколико нису сагласни са доктрином која прописује како се мора посматрати дубровачка књижевност. Кривотворење оригиналног текста, необјављивање инкриминисане реченице ни после десет година, у часу када је њен аутор мртав и представља само део научне и културне историје, аутентична су сведочанства идеолошког притиска, атмосфере сумњичења и прогона, људских слабости и спасавања мрвица душе. Али, то су пре свега показатељи која мисао – „да је Дубровник по језику био увијек српски“ – није допуштена у 1951. години.

---

[57] *Српски глас*, Београд, год. II, број 19, четвртак 21. март 1940, 5.

[58] Милан Решетар, „Најстарији дубровачки говор“, *Глас САН*, Нова серија 1, Београд, 1951, 45.

[59] Бранислав Недељковић, „Неколико података о нашем језику из архива Дубровачке републике“, *Историјски часопис*, књ.XXIX–XXX (1982–1983), Историјски институт – Просвета, Београд, 1983, 102.

[60] Милан Решетар, „Најстарији дубровачки говор“, 46.

[61] Мирослав Пантић, „Приступна академијска беседа Милана Решетара о најстаријем дубровачком говору и њен (необјављени) завршетак“, у: *Живот и дело академика Павла Ивића*, Суботица - Нови Сад - Београд, 2004, 29–32.

Ствари су, наиме, увек могле ићи до посезања за административним ограничењима и политичким одлучивањем о томе *ко* може да се бави дубровачким темама. Као што је Павлу Поповићу у два маха – 1902 и 1904. године – аустријско Министарство спољних послова одбило да изда дозволу за рад у Дубровачком архиву,[62] тако су се на радном састанку – „у педесетим годинама" – чланови историографског института САНУ, у часу када су изнели „аргументе о српском поријеклу Дубровника", могли суочити са административним последицама: већ су њихова *усмена* и *необјављена* мишљења била довољна да Крлежа помене како је „све биљежио", како то „у облику извјештаја могу поднијети партијском Политбироу и све ове Ваше професоре дати позвати на ред, и то на основи позитивних закона, јер оно што су они износили то су криминални деликти".[63] У таквим административно-државним, репресивним и идеолошки предодређујућим условима није било никаквиог простора за слободну и научну дискусију: не само да *Преглед српске књижевности* никада није штампан у титоистичкој Југославији него је истовремено систематски уклањана свака свест о могућем *српском становишту*. Roma locuta, causa finita.

Редигујући свој текст за *Енциклопедију Југославије*, око 1965. године, Миодраг Поповић је запазио како је изостављен један део његове реченице у којем је било записано како је дубровачка књижевност заједничка српскохрватска баштина.[64] То је одмерен и објективан суд. Као посебно и гранично књижевно подручје, у много чему преплетено са својим залеђем, али и несводиво на њега, са посебном самосвешћу, дубровачка књижевност је подручје у којем се укрштају различити културни утицаји, попут вишеструких својстава италијанске културе, хрватске традиције која се у време илирског покрета снажно ослонила на дубровачко наслеђе, српске филолошке традиције. Тако у дубровачком архиву постоје бројни документи о томе да се дубровачки говор називао и „lingua serviana".[65] Но, сам тај израз је био предмет различитих кривотворења. Тако је било приликом објављивања турских докумената писаних ћирилицом: објављивања у редакцији Ћире Трухелке у 1911. години. Јер, „овој збирци, углавном, мало би се што имало с разлогом приговорити, да њен састављач није испољио при том извесну тенденциозност. Он доследно избегава име Србин. Где год се у вези са тим документима, спомињала реч *српски*, односно језика оригинала ових докумената, он је та места просто изостављао. Од 180 докумената, колико

[62] Драгољуб Павловић, „Павле Поповић као научник и књижевни историчар", *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, Београд, књ. XXV, св. 3–4, 1959, 201.

[63] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, II (1975–1977), 268.

[64] *НИН*, Београд, 29. IV 1990, год. XXXVIII, бр. 2052, 54.

[65] Бранислав Недељковић, „Неколико података о нашем језику из архива Дубровачке републике", 101–113.

их укупно има у овој његовој збирци, нашао сам да је дубровачка канцеларија само три царска фермана означила као 'scrita in schiauo'. На коме су језику написане остале исправе, како је њихов језик обележила дубровачка администрација, г. Трухелка је доследно прећутао."[66] Све ове околности нам омогућавају да поставимо низ питања: „кад је настао израз *lingua serviana*, под којим условима и на који начин, како је он живео, у којим срединама и у којим приликама је био употребљаван, какав је био његов однос према другим називима српскохрватског језика који су такође имали примену у тадашњем Дубровнику?"[67] По својим историјским и филолошким коренима – српска, по свом идентитету – „словинска" (јужнословенска, српскохрватска), као књижевноисторијска формација, заједно са чакавском литературом *млетачке Далмације* и штокавском литературом Боке Которске, она је – далматинска, док је по основном правцу свог каснијег деловања претежно, иако не искључиво – хрватска.[68] *Упркос* категоричном инсистирању Миодрага Поповића да се избрисани део енциклопедијске реченице о заједничкој српскохрватској баштини врати у *његов* текст, „београдска редакција је била прилично изненађена када је добила одштампану V књигу", јер је Миодраг Поповић „утврдио да део реченице, на којој је инсистирао, није враћен".[69] Како се зове такав уреднички поступак? Одакле долази овакво цензорско овлашћење? Из идеологије и моћи државе чију културну политику остварује *Енциклопедија Југославије*.

Зар је онда чудно што се само због појављивања *Прегледа српске књижевности* у програму студентске лектире водила – 1967. године – идеолошка хајка у којој је – у име „наше социјалистичке Југославије" – културно-политички нагласак стављан „на шовинистичку оријентацију која се огледа у уклапању дубровачке литературе, у другом поглављу књиге, у српску књижевност".[70] Сама хајка је подстакнута предлогом да се књига Павла Поповића, *напоредо* са књигама Бранка Водника (*Povijest hrvatske književnosti*, Zagreb, 1913) и Миховила Комбола (*Poviest hrvatske književnosti*, Zagreb, 1945), понуди студентима Филолошког факултета у Београду као литература за дубровачку књижевност. Иако *неостварени* предлог није ни наметао ни фаворизовао *Преглед српске књижевности*, будући да су се у њему нашле и хрватске историје књижевности, ипак је са́мо помињање књиге

[66] Гл. Елезовић, „Турско-српски споменици Дубровачког архива", *Јужнословенски филолог*, Београд, књ. XI, 1931, 7–8.

[67] Павле Ивић, „О значењу израза *lingua serviana* у дубровачким документима XV–XVIII века", *Из историје српскохрватског језика*, Изабрани огледи, II, Просвета, Ниш, 1991, 207–222.

[68] Јован Деретић, *Пут српске књижевности*, СКЗ, Београд, 1996, 144.

[69] *НИН*, Београд, 29. IV 1990, год. XXXVIII, бр. 2052, 54.

[70] Вице Заниновић, „Преживело гледиште", *Борба*, Београд, година XXXII, број 357, петак 29. децембар 1967, 2.

Павла Поповића било довољно за појављивање непотписане оптужнице на првој страни *Борбе*: околност да је оптужница *непотписана* и *место* на којем се појављује дају јој својство службеног става.[71] У овој полемици, у којој редакција листа *идеолошки* негативно коментарише сваки текст бранилаца осумњиченог предлога, непрестано се тврдило да је уџбеник Павла Поповића застарео и шовинистички обојен, док је изостао сваки одговор на разложно питање о томе да ли је – са усвојеног идеолошког становишта – такав и Водников уџбеник? „И да ли је можда сваког трага шовинизма (а можда и још понечег?) лишена *Повијест хрватске књижевности* Миховила Комбола која је издата 'кориенским правописом' у условима Павелићеве НДХ и која је, у једном скраћеном и раније одштампаном виду, за све време 'те државе' била *службени* уџбеник прописан од стране усташког министарства просвете хрватским средњешколцима?"[72]

О природи политичке инструментализације много говори карактеристична околност да је појава саме књиге Павла Поповића – у којој је наглашен став да је дубровачка књижевност *и* српска *и* хрватска – посматрана као извориште ставова „који оспоравају право културног наслеђа Дубровника хрватској нацији и култури",[73] јер Поповићева гледишта „значе угрожавање интегритета хрватске књижевности и културе".[74] Како се оспорава присуство дубровачког наслеђа у хрватској традицији, ако се утврди да је то наслеђе и српско *и хрватско*? Но, ако кажемо да мисао како је дубровачко наслеђе и српско оспорава присуство тог наслеђа у хрватској књижевности, онда то значи да неоспоравање присуства дубровачког наслеђа у хрватској књижевности *једино* бива могуће када избришемо присуство тог наслеђа у српској књижевности. Прави наум који је положен у тврђење о угрожавању целовитости хрватске књижевности несумњиво је, дакле, везан за уклањање сваке свести о присуству српске традиције у дубровачкој књижевности. Тај наум је био део комунистичке идеологије. Јер, ако је било спорно понудити студентима *и* књигу Павла Поповића, како је могуће да – са *комунистичког становишта* – није био споран уџбеник који је прописала Независна Држава Хрватска? Ако тај уџбеник није био споран,

71 „После пола века", *Борба*, Београд, година XXXII, број 336, петак 8. децембар 1967, 1. – Сам коментар настаје као одзив на чланак који је одиграо улогу подстрекача читаве хајке: појавио се у листу *Младост* и написао га је Милан Влајчић („Zakoni inercije i ćutanja", *Mladost*, Beograd, 22. XI 1967, 7).

72 Мирослав Пантић, „За пуну истину и после пола века", *Борба*, Београд, година XXXII, број 355, среда 27. децембар 1967, 2.

73 Милојко Друловић, „Безразложна парница", *Политика*, Београд, петак 29. децембар 1967. године.

74 „Naučni i kulturni skandal", *Književne novine*, Beograd, Nova serija, god. XIX, broj 317, 23. decembar 1967. godine.

онда то значи да га је у Београду требало учинити *јединим* извором сазнања о дубровачкој књижевности. Зар то не значи да је требало – механизмом комунистичке принуде – поунутрашњити хрватско становиште у српској академској средини, односно наметнути да оно што је обавезно у Загребу постане обавезно и у Београду? У складу са таквим настојањем, ЦК СК Србије упућује – 8. маја 1968. године – Мирку Тепавцу информацију о раду на историји књижевности народа и народности Југославије, у којој каже да се дубровачка литература „обрађује као део хрватске књижевности".[75] Поунутрашњивање хрватског становишта обликовало је, дакле, културну подлогу српске јавне свести.

Настала као плод дуготрајног процеса, ова културна подлога делује у различитим временима, чак и у наизглед сасвим различитим околностима. Она омогућава да се устаљене предрасуде прихватају као саморазумљиве чињенице: без икаквих препрека. Лакоћа са́мог прихватања не постоји тек као нешто о чему се и не треба запитати, нешто што би да буде тако безбрижно, лако и нежно, него је она по правилу спојена са високим тиражима, будући да – испод оглашене нехајности – увек унапред обележава поље моћи као своје поље. Тако Јован Ћирилов – у *Политици* од 26. априла 1997. године као главном листу једне политике коју садашње секуларно свештенство сматра екстремно националистичком и шовинистичком – поједностављено и у духу хрватске културне политике тумачи националну припадност дубровачке књижевности и Владана Деснице као „хрватског писца српске националности".[76] Оба ова суда представљају врх идеолошког мача који је деценијама пустошио по српској културној прошлости: околност да су они код Ћирилова изнесени сасвим узгред открива нам колико се они прихватају без размишљања, спонтано, као нешто давно усвојено за шта се више и не знају прави разлози нити чињенице. Сам процес поунутрашњивања хрватског становишта у српској јавној свести одвијао се, дакле, комбинацијом спонтаних, полузваничних и принудних поступака: *српско становиште* које српски научници – у име југословенства и упркос трезвеним опажањима реалности – беху у себи затомили, *брисано* је из јавне свести мерама титоистичке принуде и замењивано хрватским становиштем.

То затомљавање – које је било чин егзистенцијалне отворености и толеранције, премда и вољног самопорицања – прерасло је у чин конформизма: у приклањање околностима које је довело до знатних општих последица. Јер, *нико* – од предавача на Београдском универзитету – у читавом послератном периоду није написао ни преглед ни историју дубровачке књижевности:

[75] *Политика*, Београд, петак 13. мај 2011, 15.

[76] Јован Ћирилов, „Казалиште у позоришту", *Политика*, Београд, субота 26. април 1997, 26.

све до јесени 2014. године.[77] А читав живот су само то предавали и само о томе причали, чак су на ту дужност били и подсећани.[78] *Нико* да напише – макар за фиоку: као што су у совјетској Русији писали.[79] Јер, ако се није смело *објављивати*, смело се писати: после распада титоистичке Југославије могло се и објавити. Шта то значи? Већ у Краљевини Југославији немамо српску културну политику, па немамо ни њене институције, али нам у титоизму почињу нестајати и изузетни појединци. Као да је ту настала кључна максима српске интелектуалне елите, максима толико супротна нашим интелектуалцима из XVIII и XIX века, која гласи: пошто одмах и сада не можемо да постигнемо нешто, онда је најбоље да не чинимо ништа. Отуд није случајно што је садашњи нараштај интелектуалне елите, однегован у титоизму, један од најсрамотнијих нараштаја у историји српске културе: његово понашање би могло ући у историју као класичан пример темељне људске и интелектуалне неодговорности према било чему што превазилази лични интерес. А садашњу власт управо носе представници тог нараштаја.

Крлежина енциклопедијска арбитража

Када је, у Будимпешти 2002. године, поводом 25 година од смрти Милоша Црњанског, одржан мали научни скуп, истовремено је – у изложбеним просторијама тамошњег Института за књижевност, које су читавом стакленом страном биле окренуте улици, па су деловале као покретни излог за ужурбане пролазнике – постављена изложба пишчевих фотографија и књига. Овај камерни и ненаметљиви скуп није ипак остао неуочен. Представници хрватске дипломатије, дошавши пре мале свечаности поводом отварања изложбе, упитали су мађарске организаторе: „Зашто организујете скуп и изложбу о Црњанском, кад ми имамо бољег писца – Крлежу?“ Они нису понудили да се направи изложба о хрватском писцу него су тежили да обезвреде изложбу о Црњанском. Такав распоред потеза открива да циљ хрватске културне политике никада није пуко представљање одабраних

[77] Када се напокон буде појавила *Историја дубровачке књижевности* (СКЗ, Београд, 2014), и упркос сасвим изричитом исказу њеног писца (Злате Бојовић) који каже како се „у овом делу ни на једном месту не спомиње реч 'српски' нити да је дубровачка књижевност српска“, долази до лавине политичких протеста хрватске јавности, који бивају подстакнути седницама Хрватског сабора и изјавама хрватског председника владе („Српска књига која је узнемирила Хрватски сабор“, *Политика*, Београд, субота 31. јануар 2015, 12).

[78] Дејан Медаковић, *Дани, сећања*, II (1977–1978), Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2003, 33; Дејан Медаковић, *Дани, сећања*, III (1979–1981), Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2005, 225.

[79] Тако је постало саморазумљиво да се народна књижевност препознаје као јужнословенско наслеђе, док се дубровачка књижевност тако не одређује: Endru Baruh Vahtel, *Stvaranje nacije, razaranje nacije*, 38, 58, 222.

вредности хрватске културе него *и* промишљен одабир акција које су усмерене на постизање *пожељне* представе о српској култури. Као да је нешто у појави Црњанског на месту репрезентанта српске културе ометало сасвим одређену и задату слику српске културе која има своје место у настојањима хрватске културне политике.

Прекор упућен у Будимпешти никада се не би могао поновити у Београду: његове духовне струне тако су нашпановане да се зна коме заувек припада гурање у страну а коме посмртне почасти. Отуд би било лакомислено претпоставити да читав низ програмских акција окупљених око Крлежиног имена, акција бучних, медијски привилегованих и агресивно промотивних, којима смо изложени из дана у дан, из месеца у месец, из 2011. у 2012. годину, од позоришних до радио представа, од дискусионих трибина до фестивалских саветовања, припада „малој крлежофилској секцији из Загреба и Београда".[80] То је написано у предговору Крлежиних *Маргиналија*, књизи која доноси „1000 изабраних коментара у текстовима за енциклопедије ЈЛЗ" и која се појавила у издању *Службеног гласника* 2011. године: као пролегомена за цветање хиљаду крлежијанских цветова у 2012. години. Нема ничег неистинитијег од такве тврдње. Ако погледамо носиоце ових активности – Лексикографски завод „Мирослав Крлежа" из Загреба, *Службени гласник* из Београда, Културни центар Београда – осведочавамо се да није реч ни о каквим алтернативним групама са *приватним* новчаним средствима него су то буџетски издржаване институције које оличавају главну културну позорницу. Свака од њихових акција – и у финансијском и у медијском погледу – бива омогућена и унапређивана српском културном политиком. Има ту и нехотичне симболике: Крлежа нам *поново* долази у корак са влашћу.

У *начину* на који долази, у *нагласцима и акордима* који прате његову посмртну посету, као посету неке изненадно сусретнуте сабласти, можемо – као и у његовим негдашњим походима – понешто сазнати о садржајима и адресама крај којих неизоставно пролази *правац* српске културне политике. Појава Крлежиних *Маргиналија* – у тој ствари – од пресудног је значаја. Као претходница фестивала једног писца у Београду, одржаног од 10. маја до 10. јуна 2012. године у Београду, *Маргиналије* нам оцртавају дубинске структуре које треба да буду – под наизглед неутралним и уметничким изборима – *обновљене* у постјугословенској ситуацији као ситуацији настајуће „југосфере". Када се као медијски разглашени вид упризорења Крлеже појави стрип, онда ово наводно приближавање пишчеве фигуре модерним очекивањима публике, ношено карактеристичним упрошћавањима, није

[80] Vlaho Bogišić, „Predgovor", у: Miroslav Krleža, *Marginalije*, priredio Vlaho Bogišić, Službeni glasnik, Beograd, 2011, 14.

само угађање духу времена, оличеном у инфантилизацији јавне свести. Оно је, истовремено, и уклањање сваке озбиљне свести о аутентичним идеолошким садржајима који постоје у Крлежиним уметничким делима, као и – што је од посебне важности – у његовим политичким есејима и енциклопедијским редактурама, у којима су *постајали* део званичне идеологије титоистичког југословенства. Крлежине *Маргиналије* се појављују – на тихи начин који рачуна на дуготрајни учинак – као идеолошка подлога једног могућег кретања у будућности. Стриповани Крлежа, пак, оличава особену технику испражњавања прошлости од њеног аутентичног садржаја, као и технику циљаног претварања прошлости у забавни – уместо критичкој свести подвргнути – садржај.

Основна сврха свих употребљених средстава усмерена је на неутралисање сваког критичког одзива. Јер, каквог смисла може бити у критичком освртању на нешто што је забавно и опуштајуће, као пена за купање у кади? Како бити озбиљан у односу на нешто што оглашава своју потпуну равнодушност према свакој озбиљности? А потом долази наредни корак у стратегији неутрализације: каквог смисла има критички осврт на *привилеговање* једног естетско-уметничког искуства у узастопним и учесталим позоришним и радио представама? Зар такав критички осврт није *унапред* онемогућен и осуђен на подсмех? Само кроз унапред одобрени подсмех бива, наиме, могуће да се чињенице политике – привилеговање, узастопност и учесталост – претворе у теорију завере: како можемо сумњичити једно естетско-уметничко искуство? Али, *привилеговање* као укинути спонтанитет сведочи о томе да је естетско-уметничко искуство призвано пред наше очи из политичких а не естетских разлога.

Ако нас је стрип разгалио, ако су нас позоришне и радио представе естетизовале и деполитизовале, онда нам се и Крлежине *Маргиналије* појављују у вишестраној стратегији неутрализације. Саме *Маргиналије* – као скуп Крлежиних коментара насталих поводом лексикографске грађе – свакако да уозбиљују помало лакрдијашки облик Крлежина поновна дошашћа у наше трансдринијске и дилувијалне пределе. *Маргиналије* нас, наиме, враћају идеолошко-политичкој и делотворној мисли највећег хрватског писца, чији су бројни томови посвећени културнополитичким темама. *Маргиналије* нам, штавише, показују како је *очврснуо* енциклопедијски поглед титоизма и како се појављује – акцијом српских културних власти и државне политике – као измаштани пројекат наше културне будућности. Јер, Крлежа – као и раније – долази у корак са влашћу.

Шта нам откривају Крлежина упутства из времена када је стварана *Енциклопедија Југославије*? Незадовољан текстом о Црњанском, Крлежа на овај начин тражи да се тај текст скрати: „скратити га за половину, а то ће

најбоље учинити, мислим, Ујевић, ако га весели“ (*М*, 172).[81] Када Крлежа упућује Мату Ујевића да – „ако га весели“ – скрати одредницу о Црњанском, онда право питање гласи: какво је то упутство за једну научну одредницу? Ако Крлежино право на енциклопедијску цензуру проистиче из његових предратних веза са Комунистичком партијом Југославије, ако је он – упркос предратном сукобу на левици – партијски повереник у екциклопедијским пословима, да ли је то неутрално сазнање у односу на историјско порекло његовог схватања српско-хрватских односа? Јер, још је Винавер 1924. године написао да Крлежа очитује франковлук преобучен у марксизам. Јеврејин, космополита, полиглота, модерниста, сведок руске револуције, Винавер је „приликом свог боравка у Русији“ приметио врло чудновату чињеницу: „Они Хрвати који су били најзагриженији франковци, који су, услед погрешног васпитања, мрзели Србе као кугу, чим је букнуо бољшевизам, пресалдумили су се из реакционара у комунисте. Њихов комунизам био је само и једино мржња на Србе.“[82] Не само да је та појава била општа, јер је таквих Хрвата било много, већ је она у својим мутним дубинама образовала једну кобну и моћну струју мишљења, којој припада и Крлежа. Јер, „све оно због чега социалисти оптужују буржоазију, буржоаски систем, све то г. Крлежа истиче као специалитет Београда. У томе би било франковство г. Крлеже.“[83] Овај прецизни суд – који је одсликавао и историјску и друштвену подлогу једног *личноī сшава* – није био неуобичајен за време у којем се појавио. Тако је Милан Ћурчин – у прилогу који је дат „уз број“ *Нове Евройе* од 22. јуна 1926. године – посведочио како су у личним препиркама Крлежи „поуздано издашно узвраћали називима ’буржуј’ и ’Великохрват’ (’Хорват’) и уверавањем да је он *сшварно* кудикамо мање комунистички и интернационално расположен него ми остали“.[84] Потоње премештање идеолошких нагласака у комунистичкој пропаганди, које ће се одигравати у складу са потребама Коминтерне, током тридесетих година двадесетог века, премештање које оптужницу сужава са српског народа на великосрпску буржоазију, представља само мимикријски и тактички уступак околностима. Тај уступак је, наиме, оставио нетакнутим оно језгро из којег је – и после Другог светског рата – извирало титоистичко мишљење: идеју о српској кривици.

Није се бојно поприште ни развидело од барутног праха, нису сви противници режима били похапшени, још је трајао лов на ову зверад што се

---

81 На овај начин – *само* у овом одељку – обележавамо издање: Miroslav Krleža, *Marginalije*, priredio Vlaho Bogišić, Službeni glasnik, Beograd, 2011.

82 Станислав Винавер, „Београд и г. Крлежа“, *Зли волшебници (йолемике и йамфлеши у српској књижевносши)*, приредио Гојко Тешић, књига 1 (1917–1929), Слово љубве – Београдска књига, Београд, 1983, 389.

83 Станислав Винавер, „Београд и г. Крлежа“, 391.

84 „Обрачун са М. Крлежом“, *Нова Евройа*, Загреб, књига XIII, број 12, 22. јун 1926, године

крила по планинским катунима, када је Крлежа – у 1947. години – написао елаборат о српско-хрватским односима као основном питању југословенства и предао га Титу. Тај елаборат – сведочи Јосип Видмар – „потпуно стоји на хрватском стајалишту".[85] Он је у дубинском складу са Крлежином укупном културнополитичком оптиком, делотворном у његовим бројним есејистичким, политичким и енциклопедијским списима, у којима је водећа идеја: „југословенство под руководством Хрвата". Јер, „Крлежа је ипак био чврст Хрват, у сваком погледу".[86] Зар не делује упечатљиво ово подударање Винаверовог мишљења – из 1924. године – са Видмаровим оценама из 1986. године? Зар се у овим увидима, који склапају лук једне дуготрајне спиритуално-литерарне каријере тако што повезују њене почетке са њеним исходима, не препознаје њен најдуготрајнији и олујама времена најотпорнији идентитет? Зар је могуће да су ова два толико у свему различита човека грешила у истоветној процени Крлеже? Зар нам њихова посвемошња различитост не сведочи о подударању њихових речи као о поузданом јемцу истине?

То је био дух који је прожео и надахњивао *Енциклопедију Југославије*. Такво је и лично искуство оних који су непосредно сарађивали са Крлежом, будући да су они запазили да је „Мирослав Крлежа, као организатор тога посла, уносио... много личног, свога, што није увек добро за ту врсту послова".[87] *Лични* моменат, као скуп наслеђених и усвојених схватања, као плод задатих културних ресантимана и свесних и неосвешћених предилекција, био је – дакле – важан чинилац у заснивању енциклопедијске арбитраже. Њему треба придодати и *политички* моменат о којем непоткупљиво сведоче Крлежине *Маргиналије*. Бројне архивске белешке које је Крлежа исписивао на маргинама појединих лексикографских одредница намењених *Енциклопедији Југославије*, писане препознатљивом пишчевом дикцијом, у више доступних примерака,[88] имале су обавезујући карактер упутства. Тако можемо опазити особен паралелизам између једног *индивидуалног* гледања на ствари и *официјелног* приказивања сложене друштвене и културне стварности. Крлежине *Маргиналије* представљају упечатљив спој индивидуалног и официјелног у идеологији титоистичког југословенства. Није, дакле, реч о ексцентричности појединца, већ о сили која се утискује у културне и друштвене садржаје времена. Рашчлањавање Крлежиних бележака не раскрива нам само природу енциклопедијског разумевања стварности у дугим деценијама титоизма. Оно нам не дочарава само знатан Крлежин удео у обликовању званичне идеологије, што постаје посебно

[85] Josip Vidmar, *O slovenstvu i jugoslavenstvu*, Globus, Zagreb, 1986, 483.
[86] Josip Vidmar, *O slovenstvu i jugoslavenstvu*, 476.
[87] Васо Чубриловић, „Лично искуство", *НИН*, Београд, бр. 1864, год. XXXVII, 21. септембар 1986, 25.
[88] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, I (1956–1975), Svjetlost, Sarajevo, 1990, 222–223.

битно ако се узме у обзир *порекло* пишчевих ставова, јер *они* постају делотворни моменат једне идеологије. Оно је – обзиром на прилике и околности у којима се појављују Крлежине *Маргиналије* у 2011. години у нас – битно и за откривање *актуелно* надолазеће културне политике у нас.

Остало је нејасно зашто су неки Крлежини записи изостали у књизи његових *Маргиналија*, као и то да ли су сви примерци Крлежиних бележака истоветни, јер се неке белешке разликују у односу на раније познате верзије. Тако у *Маргиналијама* изостаје Крлежина белешка о Сретену Аџићу који је „лице антисоцијалистички оријентирано", па „кад се такво лице брише, изазива национално негодовање читавог круга сарадника, који су исто тако конзервативно и шовенски расположени, то јест антисоцијалистички оријентирани, као и сам овај Аџић о коме је ријеч".[89] Одлука да ова белешка изостане из *Маргиналија* као да настоји да стави у сенку Крлежино врло свесно поистовећивање са идеолошком парадигмом у име које настаје *Енциклопедија Југославије*.[90] Иако је у *Маргиналијама* присутна Крлежина белешка о одредници која описује Ахмед пашу Гедика (*М*, 18), она се разликује од белешке која нам је била раније позната. Јер, у њој – између осталог – изостаје Крлежина тврдња да „проф. Елезовић као позната радикалска труба и опасан тровач политичких бунара, шири по чаршији гласину да се сви Срби из ове Енциклопедије бришу зато, јер су Срби".[91] Овде нам је, дакле, затајено сазнање о противљењима која су пратила Крлежину енциклопедијску арбитражу, као и природа његових оповргавања изнетих приговора.

Сам Крлежа је имао јасну свест о својој арбитрарној улози, па је некада доносио одлуке позивајући се на њу: „с обзиром на арбитражу коју имам да извршим" (*М*, 145). У његовој идеолошкој оцени „србијанске редакције" – поводом одреднице о Арсенију III Чарнојевићу – као редакције чији су описи католичког прозелитизма у XVIII веку „хисторијски – идеалистички" (*М*, 44), изостала је у *Маргиналијама* реченица која доноси идеолошки још усредсређенију негативну оцену: „У овом облику, слаткоправославне националистичке пропаганде, такве су идеје нематеријалистичке, хисторијски изолиране, у сваком случају антидијалектичке".[92] Карактеристично је да се у свим овим случајевима Крлежа – у спровођењу својих одлука – позива на идеолошки као *официјелни* ауторитет *Енциклопедије Југославије*.

---

[89] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, I (1956–1975), 224.

[90] У складу са оваквом парадигмом у *Енциклопедији Југославије* је записано да је Аџић био „непријатељ социјализма", као што је записано да је био и „поборник васпитања у духу српског, касније југословенског национализма" (*Enciklopedija Jugoslavije*, 1, Leksikografski zavod FNRJ, Zagreb, 1955, 17). То су и Крлежине оцене.

[91] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, I (1956–1975), 224.

[92] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, I (1956–1975), 227.

Какво је, отуд, питање које је – поводом Мате Ујевића – постављено у 2009. години: „зар би легија пописивача и књижничара из Србије сурађивала с 'усташким уредником' у изради библиографије периодике, два милијуна листића који се чувају у Загребу"?[93] Оно је хотимично *дематошко* и карактеристично *реторско.* Јер, у њему се тежи свесном прикривању истинског одговора на питање: одакле долазе Крлежина права у *Енциклопедији Југославије*? Из одлуке Комунистичке партије Југославије да он води *Енциклопедију Југославије.* Из одлуке да то буде државни пројекат. „Он је у своме послу био повезан са политичким руководством земље, јер је од њега добијао одобрење и средства за рад."[94] Тако се – а не пуком слободном вољом – стекло толико српских библиографских сарадника у *Енциклопедији Југославије*: није се сарађивало само зато што се хтело него и зато што се морало, као што су све републике – а не само Хрватска – морале да финансирају Лексикографски завод у Загребу,[95] чак и на самом крају титоистичке Југославије.[96] А зашто су сви све то морали? „У ушима ми зуји ријеч – титоизам. Њу је, колико се сјећам, први Крлежа јавно изговорио, можда је још нетко о томе размишљао, али Крлежа је прије неколико година рекао, образлажући програм нове Енциклопедије Југославије: 'Наша нова Енциклопедија мора бити марксистичка, лењинистичка и титоистичка.' Титоизам као појам."[97] Ова програматска одредница једног времена одсликава Крлежино поимање општих ствари, у односу на које човек треба да се „постави титоистички"[98] и створи „концепцију титоистичке базе".[99] Она, штавише, одсликава и Крлежина сасвим интимна самопрепознавања, у којима он себе види као „писца титоистичке логике".[100] Титоизам се, дакле, појављује као исходишна структура за међузависност личног и политичког, индивидуалног и официјелног у Крлежиним *Маргиналијама.* Отуд је колико комичан толико и доследан сваки покушај који настоји да нас убеди како ондашњи енциклопедијски арбитри нису то постали по милости диктатуре, него по надахнућу научног провиђења.

Ако бисмо желели да разумемо колико је *Енциклопедија Југославије* била државни пројекат, у битним и предодређујућим везама са официјелном идеологијом и политиком, као и колики је Крлежин удео у обликовању и наметању енциклопедијског обрасца културне политике, онда је неопходно

[93] Влахо Богишић, „Проблем ломпаровске Хрватске", *НИН*, Београд, бр. 3058, 6. август 2009.
[94] Васо Чубриловић, „Лично искуство", 25.
[95] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, II (1975–1977), 219; IV (1980–1981), 19.
[96] „Крлежа и неподобни енциклопедисти", *НИН*, Београд, 20. август 1989, 39.
[97] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, IV (1980–1981), 61.
[98] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, III (1978–1979), 143.
[99] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, III (1978–1979), 145.
[100] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, III (1978–1979), 272.

да реконструишемо *привилеговано становиште* са ког се процењује разнородна лексикографска грађа која улази у садржај *Енциклопедије Југославије*. Да бисмо то могли учинити, ваља да разликујемо преовлађујуће садржаје у *Енциклопедији Југославије*, који су политички и идеолошки неутрални, па су могли бити научно верно приказани, од оних садржаја у којима се преламала контроверзност титоистичке Југославије. Јер, управо *контроверзни* садржаји одсликавају *правац* и *јачину* Крлежиног енциклопедијског арбитрирања. Овај методолошки путоказ додатно је оснажен сазнањем о Крлежином погледу на *Енциклопедију Југославије*: „Од 700 страница по свеску наших енциклопедијских издања има их у свакој књизи око 70 или око 50 које се свакако читају јер су по тематици најекспонираније. Остала сива графичка маса спада у досадан лексиконски просјек о коме нитко не води нарочитог рачуна. А ових 20 или 50 страница, то су модели по којима се просуђује такозвани идеолошки и политички профил енциклопедије.“ (*М*, 422) Крлежин исказ настојимо, дакле, да проценимо оном мером коју је он сам сматрао оправданом и делотворном.

Иако Крлежа понекад наглашава како би главна функција овако засноване енциклопедије требало да буде „информативна“ (*М*, 436), ипак се у његовим записима појављује једна много одређенија перспектива, јер он каже како постоји „такозвани идеолошки и политички профил енциклопедије“. То значи да мора постојати *привилеговано* политичко и идеолошко становиште које одређује енциклопедијски профил. Јер, писана са намером да буде „социјалистичка Енциклопедија“ (*М*, 66), *Енциклопедија Југославије* „не треба да буде апологијом капиталистичког активитета“ (*М*, 67), пошто је за њу обавезујућа чињеница да се „штампа у земљи која изграђује социјализам“ (*М*, 60) и да се историјска материја у њеним текстовима „проматра из социјалистичке перспективе“ (*М*, 31). У складу са обавезама које је преузео у обликовању културне политике, Крлежа је, дакле, привилеговано становиште целокупног енциклопедијског подухвата замислио као *идеолошко становиште*.

Какав, међутим, конкретан садржај и каква конкретна решења подразумева ово *идеолошко становиште*? Оно, рецимо, искључује – у опису средњовековног града Јајца – било какву „сферу мађарског феудума“, јер „ми не пишемо ову енциклопедију из мађарске перспективе“ (*М*, 354). Али, шта нам говори Крлежина препорука „да се овакви свеобухватни, синтетички, романтичарски појмови као што је овај о 'Јужној Србији' по могућности бришу из нашег репертоара, јер изазивају неуралгичне отпоре у оквиру нашег федеративног уставног стања“ (*М*, 374)? Сазнајемо, дакле, да је привилеговано становиште *Енциклопедије Југославије* саображено државној политици титоистичке Југославије. Саме Крлежине интервенције настају у духу државно-партијске идеологије, па су вођене циљаним

изједначавањем српског и бугарског присуства у Македонији. То показује употреба речи „окупација", пошто Крлежа каже да постоји „период србијанске окупације, која се из србијанске перспективе зове 'ослобођењем Јужне Србије (1912–1915)'", да постоји „прва бугарска окупација, коју Бугари зову 'бугарским ослобођењем (1915–1918)'", да постоји „друга србијанска окупација, која се и овдје обрађује у оквиру нашег приказа као једино важна (1918–1941)" и да постоји „друга бугарска окупација 1941–1944" (*М*, 444). Као што је – у опису средњовековног Јајца – искључена мађарска перспектива, тако су овде одстрањене и српска и бугарска перспектива као могућа привилегована становишта *Енциклопедије Југославије*.

Изједначавањем бугарског и српског присуства у Македонији, у складу са сопственим схватањем по којем је већ „рат 1912. био у ствари колонијални рат",[101] Крлежа доследно *поништава* разлику између антантско-савезничког и централно-немачког војнополитичког савеза. Отуд нестаје – у карактеристичном комунистичком амалгаму – сваког српског учешћа на победничкој страни у Првом светском рату. *Потом* се – у складу са учењем Коминтерне – циљано обликује енциклопедијска свест о српској кривици у првој југословенској држави, пошто је као „једино важан" одређен онај период који се назива „друга србијанска окупација". То је у најдубљој сагласности са Крлежиним уверењем „да је 1918. година Хрватској и осталим крајевима који су се ујединили са Србијом нанијела велику неправду".[102] Сам израз „србијанска окупација" био је карактеристичан за Крлежино поимање ствари, јер он помиње „окупацију несрпских покрајина по српским четама".[103]

Крлежино становиште у *Енциклопедији Југославије* осмишљено је, дакле, као идеолошко-комунистичко становиште. Као такво, понекад бива протегнуто и на неутралне личне судбине, попут судбине Наталије Бошковић. Крлежа пише: „Без обзира на напомену Роксину 'прва и најбоља српска балерина – нема политичких гријехова', нећемо је уврстити! Врангеловка, остала у емиграцији, дјелује у иностранству. Њена прецизна техника и префињена осјећајност, њежан лиризам и мека гипкост итд. неће нас сломити у тој одлуци да се брише." (*М*, 111) Ниједан информативни критеријум не налаже енциклопедијско изостављање ове уметнице,[104] као што нема никаквих њених колаборационистичких поступака који би мотивисали енциклопедијски чин одстрањивања, али делотворан је Крлежин идеолошко-комунистички критеријум. Јер, то је привилеговано становиште *Енциклопедије Југославије*.

[101] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, I (1956–1975), 91.
[102] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, I (1956–1975), 91.
[103] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, III (1978–1979), 80.
[104] *Enciklopedija Jugoslavije*, 2, Leksikografski zavod FNRJ, Zagreb, 1956, 154–155.

Оно није, међутим, било неутрално у односу на сваку националну традицију у титоистичкој Југославији. Јер, Крлежа је доносио поједине одлуке са изричитошћу која није признавала изузетке и са доследношћу која је откривала његову *личну* политичку оријентацију као сродну *официјелном* правцу партијске доктрине. Премда понекад у облику безначајне интервенције, његове одлуке упечатљиво откривају привилеговани правац енциклопедијског дејства: „Било је речено на почетку и треба да се принципијелно проведе, да се сви атрибути хрватских краљева који су били мађарски краљеви пишу редослиједом хрватско-мађарски. Од тога принципијелно нећемо одступити и то нека се проведе досљедно." (*М*, 91) Овакав начин поступања не проистиче из социјално-класне перспективе коју намеће комунистичка идеологија и коју је сам Крлежа нештедимице користио када је, рецимо, објашњавао католички прозелитизам у Хабзбуршкој монархији, стављајући *нагласак* на *класну* природу сукоба између католичке акције и српске православне заједнице.

Овде, међутим, изостаје свака класна свест у корист јасног првенства које се даје хрватској културној политици, ма колико да је то првенство у сукобу са историјским чињеницама. Ништа од свега тога Крлежи не смета, чак ни у оним формулацијама које имају помало смешан призвук: „Стара Будимска тврђава, средиште хрватско-угарских краљева од Арпадовића, Јагелона и Анжувинаца." (*М*, 138) Будимска тврђава као седиште *прво* хрватских, а тек *потом* угарских краљева? У оваквим Крлежиним формулацијама, попут оне у којој се каже: „лавирајући у XV ст. између Хрватско-угарске државе." (*М*, 227), потпуно чили свака историјска реалност, јер постаје потпуно нејасно *ко* је – у XV веку или у будимској тврђави – био реални историјски *субјекат* ове државности, где је био њен темељ и какве су врсте њени унутрашњи односи. Сазнање о томе да има нечег нехотично смешног у овом првенству хрватског над угарским средњовековним господством нимало не омета Крлежу – вазда приправног да се подсмехне свакој средњовековној представи – да истрајава на хрватском енциклопедијском првенству упркос свакој историјској реалности.

Његово истрајавање није, међутим, плод пуког личног хира, премда упечатљиво сведочи о личним наклоностима, већ оно има сасвим прецизан циљ у хоризонту хрватске културне политике. Тако Крлежа енергично реагује на формулацију „угарско-хрватски краљ Лудовик" коју проналази у једној лексикографској одредници. Ова формулација прецизно описује историјску реалност *угарске* средњовековне државности. Али, Крлежина корекција иде утрвеним правцем хрватске културне политике: „И то смо утврдили као конвенцију да ћемо у нашим публикацијама давати приоритет величанству хрватскога краља, јер нисмо више колонија и јер не морамо више да се мађаризујемо, јер стојимо на хисторијском становишту да је избор

тих краљева извршен паритетно и добровољно. Сад било како било, била та наша одлука државноправно мотивирана или не, таква је, да је постала редакторском одлуком и нека се проведе без обзира на вољу сурадника." (*М*, 335–336) Како одлука у једној југословенској енциклопедији може бити „државноправно мотивирана" у смеру хрватске, а не југословенске политике? Крлежин афекат показује да је колонизована културна свест нешто чему се он – када је реч о хрватским традицијама – безусловно противи. И на крају: то је *одлука*, нешто што не само да не подлеже расправи него се *сӣроводи* без обзира на вољу сарадника. Није, дакле, реч само о арбитражи уредника него и о његовом овлашћењу да енциклопедијски утемељи импулсе хрватске културне политике.

Када, пак, одлучује о преношењу оцена италијанских научника о Истри и источној јадранској обали, Крлежа – на другој историјској теми – критикује „узвишени објективизам" предложеног енциклопедијског текста и, уместо њега, захтева предану ангажованост: „Није ријеч о томе да Енциклопедија узима полемички став, али ово занимање талијанских интелектуалаца за проблеме Истре и источне јадранске обале било је само привидно научно." (*М*, 352) У односу на угарско-хрватског средњовековног краља, Крлежа је заузимао становиште потпуног *објекӣивизма*, јер се позивао на декларативност историјског паритета. У поимању Истре, међутим, Крлежа одједном критикује историјски *објекӣивизам* италијанских приказа. Недоследна употреба истоветног критеријума (историјски објективизам) у сродним ситуацијама показује нам да Крлежа доследно следи *инӣересе* хрватске културне политике. Јер, иако је на десетинама места записао да се у енциклопедији непрестано и неоправдано кроатизују италијанска имена, Крлежа – у несагласју са сопственим опажањима – протестује када прочита реченицу о „борби за кроатизирање опћина", јер – вели он – „испада као да ово похрваћивање далматинских опћина представља кроатизацију нечега што није било хрватско" (*М*, 414). Тако он инсистира „да у Истри већ готово осамдесет до сто година траје та борба за уједињење са Хрватском у непрекинутом континуитету" (*М*, 420). Шта нам сугерише сазнање о томе да је главни редактор и у односу на средњовековну угарско-хрватску државност и у односу на нововековну италијанско-хрватску стварност упорно, премда методолошки и историјски недоследно, наглашавао хрватске интересе у *Енциклоӣедији Југославије*? То значи да је Крлежа *увек* арбитрарно деловао у корист хрватског становишта. Тако је заснована двострука подлога на којој настаје *Енциклоӣедија Југославије*: док њен *идеолошки* моменат бива остварен у комунистичко-југословенској редакцији, дотле њен *државоӣворни* моменат подразумева доминацију хрватског становишта.

Природно је што хрватско становиште није увек имало исту заступљеност и јачину у *Енциклоӣедији Југославије*. У односу на спољашње чиниоце,

Крлежа је могао заступати хрватско становиште у његовом апсолутном распону, јер је оно било сагласно са државном политиком чији је израз *Енциклопедија Југославије*. Када је реч о хрватској политици у унутрашњеполитичкој панорами, Крлежа је имао ужи маневарски простор, јер је требало њена средства и циљеве довести у *одржив однос* са другим националним егзистенцијама у титоистичкој Југославији. Усредсређен на угарску и италијанску традицију, Крлежа је отуд могао деловати у складу максималним хрватским интересима, пошто је био обезбеђен енциклопедијским утемељењем у државном разлогу. У односу на националне егзистенције *унутар* Југославије, Крлежа је морао, пак, посегнути за минималним средствима хрватске политике, будући да је морао ставити у дејство *партијски разлог*. То га је доводило у парадигматичну ситуацију *партијске арбитраже*.

Она је несумњиво захтевала корекцију максималних интензитета хрватског становишта. Избором непосредних сарадника у Лексикографском заводу, ослонцем на читав низ проминената универзитетске и академске средине који су били делатни током Независне државе Хрватске, који су природно – у новим околностима титоистичке Југославије – променили јачину испољавања, али не и *правац* својих уверења, освештаних старијом хрватском традицијом, Крлежа је генерирао готово непрестано испољавање максималистичких видова хрватске културне политике. Суочена са таквим лексикографским садржајима, Крлежина арбитража је представљала корекцију која је учињена у име партијске доктрине, јер је одатле црпла свој легитимитет. Али, таква арбитража представљала је, истовремено, добар основ за Крлежино пројектовање *размера* и *присуства* свих других традиција које су биле предмет лексикографске обраде у *Енциклопедији Југославије*. Тако је корекција хрватског становишта била – истовремено и пресудно – подлога за сваку могућу корекцију српског становишта. Одлучујуће је разумети да је Крлежина енциклопедијска арбитража постављена на неоспоривој *партијској* доктрини која је укључивала – што је остало заувек неоспориво – тезу о великосрпској хегемонији у првој југословенској држави. Отуд је настао *делотворни* аксиом по којем је *увек* најопаснији – српски национализам. На том темељу настаје свака Крлежина арбитражна корекција. На делу је, дакле, енциклопедијски подухват у којем су видљива и невидљива начела постављена тако да ниједна потоња појединачна лексикографска обрада не може променити образовану *политичку* артикулацију историографских и културних решења.

Бројни трагови Крлежиних корекција хрватског становишта откривају унутрашњу међузависност и преплетеност основних енциклопедијских начела. Крлежа пише како „за ћирилицу одредити 48 редака, једва пола ступца у овој Енциклопедији, у сваком је случају сувише мален простор". Ово настојање да се маргинализује ћирилица, он оповргава начелом

енциклопедијске сразмере, јер „Ћуприлића бегова у овој Енциклопедији има више него ћирилице" (*М*, 183), али и општом наменом *Енциклопедије Југославије*: „Ова Енциклопедија је српска управо толико колико и хрватска, јер је јужнославјанска." (*М*, 184) Слична корекција настаје и код једног настојања да се Димитровград енциклопедијски прикаже као нешто што припада бугарској државној традицији: „Како може нетко у оквиру нашега Завода написати да је Димитровград у II свјетском рату припао Бугарској, након Ослобођења поново Југославији." (*М*, 201) Крлежа зна да проблематизује неке устаљене представе хрватске културне политике, попут представе о националном тлачењу несрпских народа (*М*, 273) или представе о угрожавању хрватског сељака пореском политиком (*М*, 554) у Краљевини Југославији. Те представе су каткад деловале толико снажно да је знало бити записано како Срем „припада АП Војводини, Хрватској и Србији". Крлежа исправља: „САП Војводина, СР Хрватска и СР Србија – нису, као што се зна, идентичне категорије нашег уставног система." (*М*, 558) Ове корекције најчешће имају облик приклањања политичком опортунитету, као у случају Димитровграда, па Крлежа каже: „Да смо тако одштампали, добро би се били провели код Македонаца и код Србијанаца." (*М*, 201) Понекад, пак, Крлежине корекције извиру и из духа арбитраже.

Тако читав низ сасвим нетачних напомена о српској средњовековној архитектури и сликарству, написаних са класичног хрватског становишта по којем је неопходно пресликати актуелну културнополитичку стварност на средњовековну историју и културу, Крлежа *коригује* са образложењем карактеристичним за начело арбитраже. Он не упозорава на произвољност или нетачност самих лексикографских исказа него на њихову рецепцију: „Не би требало да Вам је непознато, и Вама и Вашој многопоштованој редакцији, да имам трајна окапања са 'научницима' типа Ђурђа Бошковића, Љубинковића, Медаковића и компаније, који својом познатом работом трајно изврћу сваки смисао теза ове енциклопедије, када је ријеч о српско-македонској проблематици". Отуд написан текст „читају... исто тако с друге стране ситничаво сродне душе, увијек склоне да траже неке скривене мисли и тамо гдје их нема" (*М*, 559). То значи да се „са друге, духовно провинцијалне, малограђанске, великосрпске, шовенске стране ови текстови, као типичне формуле потпуно нетачних и атрофираних погледа на свијет и на умјетничку проблематику, читају исто тако ситничаво и неинтилигентно" (*М*, 561). Да ли Крлежа негодује због произвољности и политичке злонамерности енциклопедијског приказивања српске средњовековне уметности? Он не указује на научну проблематичност самих одредница нити се позива на логику политичког опортунитета. То би значило да су оне – са свих ових страна осмотрене – могуће и прихватљиве. Крлежа их

види као проблематичне *само* са становишта могућих реакција. Али, *само* су те реакције политички обезвређене као „шовенске".

Да и сам Крлежа није несклон да ове реакције види као „шовенске", открива нам његово довођење сукобљених мишљења у паралелу. То је потез од пресудног значаја. Јер, он одсликава поступак Крлежине арбитраже као пресудни потез при обликовању *Енциклопедије Југославије*. Крлежа – стављајући у дубоку сенку реални садржај текста над којим је нагнут – скицира две супротстављене стране, обележава их на исти начин, да би се, потом, успоставио као арбитар који – са висине партијског налога – одлучује о садржају полемике. Није, наравно, могуће довести у сумњу овакво *право* на арбитражу, јер се у том случају доводи у питање она општост на којој је заснована *Енциклопедија Југославије*.

Објективна претпоставка арбитраже јесте становиште које је експлицирано као привилеговано становиште *Енциклопедије Југославије*. Субјективна претпоставка *арбитраже* је Крлежина интерпретација објективне претпоставке у конкретним лексикографским текстовима. Тај однос је динамичан, јер зависи од околности у којима интерпретација настаје: притисак одређених околности – контингенцијâ које извиру из времена – могао је условити различите облике Крлежиних интервенција. Оне – услед тога – нису увек истоветне. Али, варијантност његових интервенција није могла надићи објективну подлогу на којој је настала *Енциклопедија Југославије*: културнополитички хоризонт титоистичког југословенства. Ни та подлога није, међутим, увек деловала истом снагом, па су њене *мене* оставиле свој траг на природу Крлежиних интервенција. Промене титоистичког југословенства стварале су друштвено-динамички притисак на структуру *Енциклопедије Југославије*. Промене Крлежиних индивидуалних схватања – као плодови успостављене међузависности између његових личних погледа и њиховог друштвеног положаја – биле су други чинилац у обликовању Крлежиних интервенција. Његова *корекција* хрватског становишта проистицала је из ове двоструко условљене енциклопедијске динамике. Али, управо је та корекција представљала *улог* у заснивању Крлежине позиције *арбитра* као позиције са које је могуће извршити битно преоцењивање српске културе и традиције.

Као арбитар, Крлежа није подлегао никаквој процени. Остало је нејасно из које је перспективе Крлежа могао доводити у питање и стављати под наводнике стручност вишеструко потврђених научника као што су Ђурђе Бошковић или Дејан Медаковић. Како он сам – својим образовањем и упућеношћу – није био одговарајућа адреса за оповргавање њихове стручности, онда у темељу његовог оспоравања можемо пронаћи само арбитражни дух *Енциклопедије Југославије*. Како то није стручна него идеолошка адреса, онда из ње проистиче вредност Крлежиних оповргавања.

Да је њихова произвољност и неутемељеност била релативно брзо уочена, сведоче његови бројни сукоби са београдском редакцијом *Енциклопедије Југославије*. Да је постојао отпор према овако устројеној оптици *Енциклопедије Југославије*, показује Крлежина белешка о постојању „читавог низа инвектива да је ЦР пристрасна на штету својих српских сарадника" (*М*, 40). Како овај отпор има своје конкретне видове, онда су од значаја оне Крлежине интервенције које одсликавају природу његове идеолошке арбитраже. Када је реч о Арсенију III Чарнојевићу (*М*, 44) или Исаији Ђаковићу (*М*, 239), Крлежа готово да не дозвољава никакву свест о прозелитској политици католичке цркве у Хабзбуршкој монархији, о активностима на унијаћењу православних маса које су избегле од турског мача. Он све такве чињенице своди на „инвективе противу католичкога клера". *Потом* их обеснажује применом идеолошке перспективе, пошто су сва таква сазнања „хисторијски – идеалистичка". Јер, „антагонизам спрам емигрантске масе која се спасава на аустријски терен у XVIII ст. мотивиран је искључиво феудално-класним односима" (*М*, 44). Карактеристичан је моменат у којем енциклопедијска арбитража посеже за идеолошком легитимацијом.

Међузависност друштвеног и верског прогањања Срба после велике сеобе, као прогањања у којем је верски чинилац ишао за својим сасвим посебним циљевима, Крлежа поништава идеолошки привилегованим класним образложењима. Јер, он међузависност елемената друштвене динамике потискује у дубоку сенку, готово до ништења, тврдећи како су класни односи *искључиво* управљали прозелитском католичком акцијом против српског народа у Хабзбуршкој монархији. Како се могла оспорити оваква арбитража – у којој су ишчилели реални историјски садржаји: подаци, документи, сведочанства – а да се не доведе у питање сам основ привилеговане доктрине о класној телеологији друштвених односа? Крлежа је, дакле, једну привилеговану партијску и идеолошку схему, која је имала реални учинак у објашњавању историјских прилика, неосновано претворио у јединоспасавајуће објашњење, да би идеолошки готово преиначио историјске облике католичког прозелитизма. Остао је завршни корак: у часу када ову једнообразност – путем *Енциклопедије Југославије* – усвојимо, она поприма својства самопорицања.

Да би утро пут енциклопедијском усвајању, Крлежа је често склон да идеолошки сумњичи београдску редакцију: „Постоји трајна тенденца, а нарочито у оквиру Београдске редакције, то јест у оквиру неких њених сарадника, а нарочито оних који егзистирају у сјени патријаршије или Српске академије наука, да се ствари свеудиљ даље једнако тврдоглаво и постојано компликују, упркос директивама Централне редакције, и тако се губе нерви и вријеме на тај дриблинг који показује несумњиво трајну политичку негативну тенденцију појединих београдских сарадника да ствари

ометају." (*М*, 39) Ова идеолошка оцена, са прецизним именовањем места и људи, са политички негативним предзнаком, одсликава дух арбитраже која је – премда произвољна и непотврђена – неминовно неоспорива. Она, штавише, има сасвим прецизну делотворност, пошто су – по речима Роксанде Његуш – „уредници и сарадници подносили... редом оставке редакцији Југославике за Србију (Перовић, Чубриловић, Св. Радојчић и др.), незадовољни поступцима Централне редакције".[105] Није логично претпоставити да су толико различити људи могли неоправдано бити незадовољни Крлежиним арбитражом. Није безначајно да је Крлежа имао свест о томе да њихове оставке доводе до смањивања *вредности* добијених текстова: „Све ужи и све бескрвнији круг београдских сарадника, претвара се полагано у праву напаст." (*М*, 482) Није занемарљиво сазнање о томе да је Крлежа, *упркос* јасној свести о смањивању вредности текстова у *Енциклопедији Југославије*, наставио да ради у смеру који је подстицао повлачење београдских сарадника: интереси којима је био вођен претезали су над сазнањем о смањивању вредности прилога које доноси *Енциклопедија Југославије*.

Сличан поступак је примењен приликом арбитражне корекције лексикографског текста – Васе Чубриловића – у којем је реч о поступцима католичке цркве приликом анексије Босне и Херцеговине. Крлежа предлаже да се том тексту дода још један текст који треба да буде „хисторијски, материјалистички егзактна, дакле истинита формула са познавањем материје, која се проматра из социјалистичке перспективе" (*М*, 31). Тако се идеолошки критеријум – социјалистичка перспектива – појављује као нешто што треба да неутралише историјска сведочанства о католичкој акцији приликом анексионе кризе. Али, није овде реч само о појединачном неслагању са Васом Чубриловићем, јер са̑мо неслагање подразумева стављање у дејство наизглед невидљивог залеђа. Чини га идеолошка оцена да „Чубриловић полази са претпоставке да је Босна српска земља" (*М*, 449). У ком правцу води таква идеолошка оцена? Она циља на именовање концепције Илије Гарашанина „које за Чубриловића представљају dictus generalis српске респективе србијанске политике" (*М*, 603). Колико елемената има овај културнополитички лук?

Он подразумева три степена општости: појединачни пример, укупни профил аутора, целина традиције из које се он оглашава. *Почетни* моменат представља неутрализација католичке акције у време анексионе кризе. Она се одвија призивањем социјалистичке перспективе у разумевању појава и ствари. *Посредни* моменат обухвата Крлежин прелазак на неутралисање Чубриловићевог укупног мишљења о Босни. *Завршни* моменат подразумева да сви претходни моменти буду сагледани као знакови негативне

[105] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, III (1978–1979), 11.

усмерености магистралне српске политичке традиције. Није, дакле, именовање католичке акције у време анексионе кризе било једно историјско сазнање о појединачном догађају, који има своје учеснике и сведоке, него је оно – у социјалистичкој перспективи *Енциклопедије Југославије* – прерасло у симптом целокупне српске политичке традиције. То је закономеран пут Крлежиног уписивања негативног предзнака у српску историјску и културну традицију.

Ако су то биле – и остале – задате координате титоистичког југословенства у *Енциклопедији Југославије*, онда је многа српска тема и личност морала да претрпи цензуру културнополитичке рецептивне мреже коју је распростирала *Енциклопедија Југославије*. У структури Крлежиних бележака свакако ваља разликовати његову индивидуалну перцепцију историјских догађаја и личности, као и његову особену стилску, реторичку и тоналитетску дикцију, од оних момената који – и када су његови властити – припадају официјелној доктрини титоистичког југословенства. Како ни та доктрина – током дугих деценија свог трајања – није увек имала исти вид, пошто је почивала на унутрашњој динамици, неопходно је издвојити *подударне моменте* у Крлежиним ставовима и привилегованом становишту *Енциклопедије Југославије*. Тек издвајањем тачака пресецања, можемо наслутити идеолошки профил Мирослава Крлеже као главног редактора *Енциклопедије Југославије* и природу односа који *Енциклопедија Југославије* образује када је реч о српским темама и личностима. Ако су подударни моменти чести и карактеристични, онда – анализом Крлежиних енциклопедијских бележака – добијамо прилично поуздан показатељ о доминантном правцу културне политике коју оличава *Енциклопедија Југославије*.

У Крлежином осветљавању српских тема, постоје белешке у којима превагу односи његова индивидуална дикција, изразито наклоњена исмејавању и пародирању неких од централних топоса српске културе. Зашто је лексикографско обавештење о мајци султана Бајазита која је пореклом Српкиња једноставно „сувишни детаљ"? Крлежино образложење: „те је Србин по мајци, те је зет цара Лазара, те је као српски зет са својим српским шурјацима ратовао на све стране, што представља стоперцентну хисторијску негацију концепције цара Лазара, који се, као што је познато, приволео небеском царству" (*М*, 59). Овај главноредакторски *прелаз* од енциклопедијског третмана једне историјске чињенице – која се могла оценити и небитном – ка оцењивању тежишног културног топоса (косовско опредељење) није ничим мотивисан. Пошто постаје небитно одакле су кренуле вихорне мисли главног редактора, јер лексикографска белешка нужно не води до места у којем су се оне смириле, остаје огољено сазнање о *негативном предразумевању* које је управљено на културни топос косовског опредељења.

Овај пародијски тон као да је константа у Крлежином коментарисању српско-турских историјских заплета, па је Мурат II „један од српских зетова, који нас је разочарао", јер „прави Турчин, поробио тазбину, јадни ми, нема нам спаса!" Која реченица је изазвала овакав полет Крлежиног пародијског надахнућа? „Иако му је деспот Ђурађ 1435. дао кћерку Мару за жену, ипак је Мурат напао Србију. И готово читаву заузео." (*М*, 482) Како у предложеној лексикографској реченици није исказан никакав афекат, никакво уживљавање у историјске околности, никакво жаљење због њих, нити било каква оцена, већ су само забележене основне историјске чињенице, Крлежина интерпретација и не проистиче из сусрета са предложеним текстом него из сопственог *нeīаūивноī ūредразумевања.*

Са ког *ūривилеīованоī сūановишūа* бива могуће да главни редактор *Енциклоūедије Јуīославије* оцени како је у антагонизму између сила Антанте и Централних сила – пред Први светски рат – улога бугарског краља Фердинанда Кобурга била „ни мање ни више негативна од улоге дома Карађорђевића" (*М*, 152)? На делу је енциклопедијско приклањање историјској рестаурацији, која подразумева карактеристичну *асимеūричну симеūрију*: она одводи минимализовању и посредном поништавању српских историјских разлога у балканским ратовима.

Карактеристичан начин Крлежиног доказивања, који надилази његову индивидуалну оптику и постаје део енциклопедијског приказивања, откривају његови коментари ове реченице Васе Чубриловића: „У ово доба Вук Ст. Караџић својом реформом писма и увођењем народног језика као књижевног ударио је основе савременом српском књижевном језику." (*М*, 516) Шта је овде спорно? Крлежа сматра да је реч о очигледној историјској неистини која „спада у... врсту отрова научно-наставног на високим школама". Јер, „од открића Гундулићевог споменика у Дубровнику 1895. па до Јорја Тадића et. comp., данас у оквиру ове блесаве дискусије да ли је Дубровник српски град или тезе Павла Поповића да је дубровачка књижевност српска књижевност, од славног чланка 'До истраге ваше или наше' штампаног у Српском књижевном гласнику 1902. па до свих реакција које је изазвао овај начин мишљења (Види овдје и Декларацију 1967), све су то симптоми који се могу превладати и ријешити само егзактним утврђивањем истине." (*М*, 517) Није најјасније какво је то егзактно одређивање истине које Јорја Тадића *унаūред* научно оповргава. Карактеристично је да се српско учешће *у* култури Дубровника, о којем је писао Павле Поповић, као учешће *у* култури а не као знак *само* српске културе, претвара у Крлежиној реченици у српско присвајање дубровачке традиције. Зашто Крлежа, пак, свест о *ūраīовима* српског присуства поима као свест о *целини* дубровачке традиције, премда Павле Поповић није то рекао? Зато што он различите елементе српско-хрватских односа поима у оквиру једне једине

схеме: сви набројани чинови српске културне политике припадају једном *начину мишљења*, док су сви чинови хрватске културне политике само *реакције* на тај начин мишљења. То је са́мо језгро *асиметричне симетрије* у Крлежином енциклопедијском арбитрирању: оно прожима како његово индивидуално осећање историјских токова тако и официјелну јавну свест титоистичке Југославије.

У том задатом *асиметричном симетризму* нестаје сваке свести о садржајима који се доводе у поређење: Крлежа као реакцију на начин мишљења Николе Стојановића из 1902. године наводи Декларацију о хрватском језику из 1967. године. То је необично, јер је поменути чланак добио одговор неколико дана касније: у паљењу српских радњи у Загребу. Оно што омогућава Крлежи да превиди конкретну везу ових двеју појава које су се – у облику повода и последице – одиграле у непосредној временској близини јесте његова опсесивна усредсређеност на један *начин мишљења*. Под тај *начин мишљења* – у Крлежином разумевању ствари – ваља подвести све што се догађа. Али, у том случају нестаје сваке свести о различитим односима и јачинама: новински чланак наспрам паљења и уништавања имовине на основу националне дискриминације и против позитивних законских прописа.

Тада Крлежа може да сугерише вишеструко сврховито премештање пажње: он каже да је чланак Николе Стојановића изашао у *Српском књижевном гласнику* 1902. године, што је тачно, али није и довољно, будући да је тај чланак прештампан у загребачком *Србобрану*. Тек ту прештампан, он је послужио „као повод за загребачке противсрпске иступе“.[106] Занимљиво је да Крлежа – у енциклопедијским маргиналијама – погрешно именује наслов чланка. Јер, наслов није гласио – како он каже – „До истраге ваше или наше“, што је била само једна од реченица у њему, него је наслов био неутралан: „Срби и Хрвати“.[107] Латинка Перовић – која и сама ставља нагласак на чувену реченицу – погрешно, пак, тврди да је чланак објављен „после сукоба Срба и Хрвата 1902“,[108] иако је он претходио сукобима. Њена грешка, међутим, није немотивисана, јер су противсрпски изгреди у Загребу – које Крлежа у својој маргиналији и не спомиње – били чести и пре објављивања и прештампавања овог чланка: 14 и 15. октобра 1895, јуна 1899 и фебруара 1900. године.[109] Зашто Крлежа ставља у сенку *место* у којем је чланак прештампан, када су у том *месту* узрујани духови подстакли загребачке

[106] Василије Ђ. Крестић, *Историја Срба у Хрватској и Славонији 1848–1914*, Политика, Београд, 1991, 355.

[107] Н[икола] С[тојановић], „Срби и Хрвати“, *Српски књижевни гласник*, Београд, књ. VI, бр. 7, 1. август 1902, 1149.

[108] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, Beograd, 2010, 266.

[109] Василије Ђ. Крестић, *Историја Срба у Хрватској и Славонији 1848–1914*, 344–358.

септембарске догађаје „које су савременици назвали вартоломејским“?[110] Зато што он ставља у дејство невидљиво залеђе енциклопедијског подухвата: како је – у језгру *асиметричног симетризма* – проказани *начин мишљења* по дефиницији везан за Београд, за српску грађанску интелигенцију чији је симбол *Српски књижевни гласник* и која је под непрестаном оптужбом да спроводи великосрпску хегемонију, онда Крлежино циљано ситуирање самог чланка делује као нехотична потврда *негативног предразумевања* које управља његовим поимањем историјских догађаја.

Карактеристично је, пак, да Крлежа *Декларацији о хрватском књижевном језику* даје *реактивни карактер* у енциклопедијском часу у којем се сусреће са помињањем „српског књижевног језика“. Зашто неко ко говори о постојању „хрватског књижевног језика“ – што је потоња уставна категорија Устава СР Хрватске из 1974. године – сматра говор о „српском књижевном језику“ изразом одређеног *начина мишљења*, док говор о „хрватском књижевном језику“ није израз никаквог *начина мишљења* него има само *реактивни карактер*? Шта је Крлежина егзактна научна истина у овој ствари? „Да су Хрвати писали чистим народним језиком хрватским већ четиристо година прије Вука и његове реформе“ (*М*, 517). Премда егзактна, она не прецизира о којим Хрватима је реч.

Ако је реч о Дубровнику, архивски трагови о присуству српског језика – и у свести тадашњих говорника – потврђују четиристо година као одабрани размер Крлежине егзактности.[111] Сам Крлежа био је кајкавац, па остаје нејасно да ли су људи из његове жупаније већ четиристо година пре Вука писали и говорили попут оних у Дубровнику? Како то ускладити са његовим сопственим тврђењем по којем „да нису штокавштину увели овдје у Загреб ми бисмо данас имали три народа“?[112] Да ли су четиристо година пре Вука чакавци – који би без уведене штокавштине „били један народ“[113] – писали „чистим народним језиком хрватским“? Како ускладити његову аподиктичност када је реч о томе да су Хрвати „писали чистим народним језиком хрватским већ четиристо година прије Вука“ са његовом сопственом аподиктичношћу по којој су илирци „кроатизирали друге

[110] Василије Ђ. Крестић, *Историја Срба у Хрватској и Славонији 1848–1914*, 355.

[111] Али, они могу припадати и његовој савремености: крајем XIX века, на основу статистичког описа Дубровника, урађеног по попису од 31. децембра 1890. године, појављује се податак да – од 11.177 становника дубровачке општине – српски говори 9.713, као што италијански говори 716, словенски 19, руски 2, чешки 52, пољски 6, немачки 285, мађарски 384 (*Dubrovnik – kalendar za prostu 1898*, godina II, Izdanje i naklada Srpske Dubrovačke štamparije A. Pasarića, Dubrovnik, 1897, 67).

[112] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, II (1975–1977), 154.

[113] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, II (1975–1977), 154.

католике и тако заправо прихватили Далмацију и дио Херцеговине"?[114] Као да је Крлежа егзактну истину поимао различито: зависно од тога да ли је реч о историјским садржајима или о интересима хрватске културне политике.

Ова нејасност, ова неегзактност – и то је пресудно за *Енциклопедију Југославије* – подразумева прецизан и делотворан идеолошки аргумент у својој позадини: „О свему томе требало би прегледати текстове Светозара Марковића и свака би даљња ријеч било какве дискусије у једном тренутку постала сувишна." (*М*, 517) Зашто би *последња реч* о егзактној научној истини припала Светозару Марковићу? На *лексикографском* нивоу: идејно-политичке анализе и перспективе Светозара Марковића биле су Крлежин оријентир „и код проведбе програмских смјерница Енциклопедије у дјело".[115] На *личном* нивоу: реч је о осећању блискости услед сродне „драматске негације стварности политичке и друштвено-социјалне збиље".[116] На *политичком* нивоу: Светозар Марковић се издваја „по радикалној негацији ондашње великосрпске и сваке друге хегемонистичке тенденције".[117] Шта је овде карактеристично за процес *поунутрашњивања* хрватског становишта у нашој јавној свести?

Није јасно који садржај политичких ставова Светозара Марковића подразумева евазивно помињање „сваке друге хегемонистичке тенденције". На шта се оно односи? Јер, Светозар Марковић је писао како „Хрвати већ давно говоре и раде да оснују 'Велику Хрватску' под заштитом Пеште и Беча, у коју би ушли још и неки делови турске царевине".[118] Ако без устезања именујемо Марковићеву критику великосрпских претензија на хегемонију, шта нас спречава да доследно наведемо Марковићеве речи о великохрватским претензијама на хегемонију? Ако Светозар Марковић није избегавао да их именује, зашто се ова његова изричитост – у 1975. години – скрива у непрепознатљиве и евазивне форме? Крлежа – у својим бројним упућивањима на Светозара Марковића – није мислио на његове назнаке о великохрватским претензијама на хегемонију. Отуд њихово *крлежијанско* скривање долази са благословом невидљивог залеђа титоистичке доктрине која почива на претпоставци о великосрпској хегемонији.

Јер, „велики је пропуст наше историографије што је Марковићеве судове о хрватској политици, посебно о Народној странци, потпуно занемарила". То није било случајно, већ је чињено – у томе је смисао *поунутрашњивања*

[114] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, III (1978–1979), 111.

[115] Mate Lončar, „Krležini zapisi o Svetozaru Markoviću", у: *Светозар Марковић и српска књижевност*, уредили Димитрије Вученов и Предраг Палавестра, Нолит – Институт за књижевност и уметност, Београд, 1975, 240.

[116] Mate Lončar, „Krležini zapisi o Svetozaru Markoviću", 236.

[117] Mate Lončar, „Krležini zapisi o Svetozaru Markoviću", 241–242.

[118] Светозар Марковић, *Сабрани списи*, књ. IV, Београд, 1965, 106.

хрватског становишта у нашој јавној свести – са карактеристичном асиметријом: „Марковићеве оцене о великој Србији, великосрпској политици и великосрпским тежњама свима су добро познате и у свакој прилици су експлоатисане како у науци, тако и у политици. Утолико је занимљивије да су његова виђења хрватске политике била потиснута, запостављена и заборављена. Последице тог свесног и смишљеног заборава, који је политички мотивисан, огромне су и трагичне.“[119] Тако је – и у *маргиналијском* помињању Светозара Марковића – на дну свих разлога осванула критика великосрпског хегемонизма.

Крлежин *начин мишљења* – какав су нам раскриле његове енциклопедијске *Маргиналије* – показује се као класичан пример преласка са историјских, филолошких, културних аргумената на позицију идеолошког аргумента као разрешења проблема. У часу када посегне за ауторитетом Светозара Марковића, карактеристично селективно пратећи увиде српског социјалисте, Крлежина аргументација *постаје* неопозиво идеолошка: отуд она инсистира на својој дефинитивности. То је и моменат када се активира скривено и делотворно залеђе *Енциклопедије Југославије*, када се оно појављује као пресудитељ: „Хоћемо ли размишљати о тим стварима егзактно, научно истинито или се даље обмањивати паланачким, малограђанским надмудривањем у моменту када се ради о револуционарној структуралној измјени наших социјалних односа, то је питање које прелази компетенцију главног уредника Енциклопедије Југославије.“ (*М*, 517) Постоји, дакле, један *начин мишљења* у којем свако ко се – било каквим разлозима да је вођен – противи Крлежином поимању егзактно-научне истине представља „паланачко, малограђанско надмудривање“. Постоји, дакле, Крлежина егзактно-научна истина као нешто прогресивно и постоји *филозофија паланке* као нешто што се одупире овој социјалистичкој прогресивности. Овој врсти идеолошког обезвређивања радо се приклања садашње секуларно свештенство, јер је његов основ положен у титоистичком постављању ствари.

Али, Крлежа уводи и патос тренутка, јер револуционарну структуралну измену друштвених односа – *због* које ваља уклонити наносе паланачког мишљења – претвара у *аргумент* који је делатан у расправи о историјском постојању језика. Тако се мач револуције појављује као *ultima ratio* лингвистичких евиденција. Да би могао бити делатан, да би мач револуције могао пресећи реакционарно-паланачки чвор, неопходно је да му Крлежа покаже правац: ако одлука о томе хоће ли се паланачко мишљење отклонити превазилази компетенције главног уредника *Енциклопедије Југославије*, онда то значи да Крлежа ту одлуку ситуира у политичко залеђе *Енциклопедије Југославије*. Крлежа, дакле, подразумева политичко-партијску арбитражу

[119] Василије Ђ. Крестић, *Геноцидом до велике Хрватске*, Гамбит, Јагодина, 2007, 55.

као *ultima ratio* о природи нашег језика у прошлости. То је основна схема на којој почива *Енциклопедија Југославије*.

Код Крлеже се може опазити *енциклопедијско колебање* између историјских садржаја и хрватских културнополитичких интереса. Јер, Крлежа је имао свест о значајном изневеравању историјских садржаја у лексикографским настојањима која настоје да их саобразе хрватским културнополитичким интересима. Тако опажа – у коментару одреднице о дубровачком песнику Џиву Бунићу Вучићу – да су се његови „звали Де Бона, а и данас се тако зову, а ми их анектирамо и похрваћујемо без икаква права, увјерени да тиме цементирамо нашу културу" (*М*, 145). Није то био усамљен поступак него део енциклопедијске стратегије, па Крлежа – поводом Илије Цриевића – поставља питање: „Није ми јасно на темељу чега га ми, упркос његовој субјективној вољи, похрваћујемо, кад ће се од тога у гробу окренути?" (*М*, 168) Сам процес има у себи нешто незаустављиво, пошто је условљен историјским векторима сила и неминовношћу њихових посезања за рационализацијама и образложењима. То га и чини моментом културне политике. Отуд „би ваљало у случају Чулиновића напети све струне на овим нашим тамбурама сталнога похрваћивања" (*М*, 184). Тако је и у случају Алберта-Доими Глиричића „кога смо кроатизирали у Дивнића у једном од наших текстова" (*М*, 210). Није друкчије ни са великим песником Гундулићем: „Ми га зовемо Иван, он је Ђиво, а уз призвук патронимике 'Франов' ми га бизарно пословењујемо, похрваћујемо." (*М*, 307)

Ова културнополитичка стратегија не обухвата само историјске личности него се протеже на читаве средине. Ту је Крлежа много мање неодлучан. Он – у коментару једне лексикографске одреднице – пита: „Што значи 'борба за кроатизирање опћина'? Испада да ово похрваћивање далматинских опћина представља кроатизацију нечега што није било хрватско." (*М*, 444) Он испољава бригу да се не изгуби енциклопедијска свест о хрватском карактеру далматинских општина, да се – неприкладном формулацијом – управо њихово *хрватско* својство не доведе у сумњу. Сама забринутост није, међутим, у најбољој сагласности са његовим сопственим коментарима о енциклопедијском кроатизовању појединих личности. Али, она је и константа бројних интервенција главног редактора *Енциклопедије Југославије*. Тако се појављује – са повишеним реторичким набојем и домољубним осећајем – и у његовим белешкама о Истри (*М*, 88, 352).

Ове несагласности у редакторским коментарима одсликавају унутрашње кретање Крлежиног духа као карактеристично померање *од* историјских садржаја *ка* хрватским културнополитичким интересима. Оно свакако има *индивидуално* утемељење, како сведочи Иван Клајн: „Крлежа ми је стално говорио да је југословенска идеја изузетна и да представља корак у будућност, али ми се успротивио када сам му рекао да у Дубровнику не живе

ни Срби ни Хрвати, већ неки аутентични приморски Словени. Погледао ме је оштро и казао: 'Грешиш, момче, у Дубровнику живе Хрвати'."[120] Али, са́мо енциклопедијско померање тежиштâ превазилази сваки индивидуални избор. Јер, до њега долази услед непрестаног спољашњег притиска као делатног момента привилегованог становишта *Енциклопедије Југославије*. То је оно што превазилази распоне Крлежиног духа, надилази сваку индивидуалну оптику, која се открива превасходно као осетљиви показатељ једног *објективног* и спољашњег кретања.

Путања привилеговања хрватских културнополитичких интереса, коју препознајемо у тангентама Крлежиног духа, постаје закономерност лексикографске парадигме *Енциклопедије Југославије*. Тако је Крлежа – у свом коментару о сликару Игњату Јобу – записао: „Да ли је оснивач српског модерног сликарства, ту тему ставља Ујевић под знак питања." (*М*, 363) Мате Ујевић, дакле, доводи у сумњу тврђење о Игњату Јобу као српском сликару. Ту су на делу интереси хрватске културне политике, пошто је реч о дубровачком човеку. Јер, са́мо тврђење о Јобу могло би имати далекосежнијих импликација, будући да би сведочило о присуству српске традиције у простору оглашених хрватских културнополитичких интереса. Крлежа – у складу са својим оценама похрваћивања као сталног енциклопедијског поступка, у складу са оним полом своје арбитраже који почива на уважавању историјских садржаја – одлучује: „Мислим да је тачно. Јоб Игњат прогласио је себе Србином." (*М*, 363) Ова његова арбитража у потпуном је складу са лексикографском одредницом у *Енциклопедији Југославије* која доноси реченицу да је Игњат Јоб „са Бијелићем и Добровићем, оснивач модерног српског сликарства".[121] Ово енциклопедијско разрешење није, међутим, нешто што зауставља свако делање на оном полу арбитраже који тежи задовољавању хрватских културнополитичких интереса.

За разумевање Крлежине арбитраже у *Енциклопедији Југославије*, као и на ширем подручју културне политике титоистичке Југославије, од велике је важности проценити *растојање* између Крлежиних аутентичних схватања о битним и контроверзним историјским и културним садржајима и официјелног третмана истих тих садржаја у енциклопедијским текстовима. Као идеолошки арбитар, као партијски повереник у енциклопедистици, Крлежа је свакако био у обавези да прати осцилације партијске линије у деценијама титоизма. Те осцилације су остављале траг и у енциклопедијским јединицама. Како је некад притисак партијске политике био такав да је доводио до слабљења Крлежиних личних уверења, тако су и сама партијска заступања титоистичког југословенства у понечему била различита. Отуд

[120] „Krleža me je učio tajnama fine književnosti", *Blic*, Beograd, nedelja 18. septembar 2011, 12–13.
[121] *Enciklopedija Jugoslavije*, 4, Leksikografski zavod FNRJ, Zagreb, 1960, 531.

је важно имати свест о Крлежиним аутентичним схватањима и њиховим подударностима и неподударностима са енциклопедијским јединицама. Јер, *кривуља* која одсликава препознате разлике – у степенима, у варијацијама, у хоризонтима – показује нам како је изграђена Крлежина енциклопедијско-идеолошка арбитража и каквој је еволуцији она била подложна. Основни правац који образују препознати међуодноси уверљиво нам приказује Крлежу као доследног следбеника титоистичког југословенства: као доследног протагонисту циљева хрватске културне политике. Он је – тако – у почетним деценијама заступао једну уравнотеженију варијанту титоистичког југословенства, премда једнако одлучну када је реч о партијском обезвређивању српске традиције, да би – како су се прилике мењале у корист привилеговања хрватских интереса – све снажније заступао интересе позног и системског титоизма, који је подразумевао доследно свођење *српских* на *србијанска* својства и традиције.

Сам Крлежа као да је разлику између два пола својих арбитража препознао у разлици између првог и другог издања *Енциклопедије Југославије*. Он је, говорећи 23. јануара 1976. године о другом издању *Енциклопедије Југославије*, овако оценио њено прво издање: „Њено прво издање је сасвим лоше... Код првог је издања била присутна Ранковићева рука. Босна је у тој енциклопедији тоталан промашај. Муслимани су... посве игнорирани... примили смо безброј писама од муслиманских интелектуалаца, али смо их, према строгој директиви, све морали ставити ad acta. Цијела нација и њена култура су тада прешућени. Тако је и са Албанцима на Косову, и с Македонцима донекле."[122] Крлежа очигледно прилагођава будући изглед другог издања *Енциклопедије Југославије* кристализованим облицима титоистичког југословенства.

Јер, неубедљива је његова теза о *пресудном* присуству „Ранковићеве руке" у првом издању. Ако је та рука била тако присутна да је могла наметати садржаје о читавим народима и земљама, како јој је могла промаћи драстична грешка у лексикографској одредници о самом Ранковићу? Како се могло догодити да та погрешна лексикографска одредница буде и одштампана? Како је све на крају морало бити тако уређено да се њена исправљена верзија појављује као уметак уз књигу?[123] То нам показује да постоје други мотиви који воде Крлежино обезвређивање првог издања *Енциклопедије Југославије*.

До њега долази, наиме, услед Крлежиног *померања* ка завршном полу свог енциклопедијског кретања. Тај пол је насељен кристализованим облицима титоистичког југословенства. Управо је друго издање *Енциклопедије*

[122] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, II (1975–1977), 75–76.
[123] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, VI (1989–1990), 123–126.

Југославије било ношено духом Крлежиног завештања. Већ су припремни послови за друго издање *Енциклопедије Југославије* ишли у том смеру. Тако је *одмах* дошло до захтева да – уместо одреднице коју је написао Милан Богдановић – босанска редакција пише нову лексикографску одредницу о Иви Андрићу.[124] Није нимало друкчија ни јавна изјава црногорске редакције која наглашава да „кад је ријеч о његовој националној припадности, Његош је црногорски владар, писац, мислилац".[125] Такав распоред ствари је требало да постане правило, јер је „у рубрици културни односи материја... приказивана по републикама/покрајинама, па је рад Доситеја Обрадовића у Војводини, а Лазе Костића и у Србији и у Војводини итд. Тежња је и за следеће томове да се свака појава, без обзира коме периоду припадала, прикаже у републичко-покрајинској артикулацији."[126]

Првобитна Крлежина арбитража о Игњату Јобу настала је, дакле, под утицајем осведочених историјских и уметничких увида. Ту спада сазнање о човековом опредељењу, јер Јоб „још од најраније младости осећа југословенски, а то, с обзиром на тренутак, идеале и средину у којој је живео, значи и србофилски".[127] Ту се проналази и увид у сликарске кореспонденције са српским експресионистичким сликарима.[128] Али, усклађивање *Енциклопедије Југославије* са кристализованим формама титоистичког југословенства *налаже* промену енциклопедијске оптике о Игњату Јобу. У ком правцу? У духу давнашњих сумњи и назнака Мате Ујевића.

То нам показује одредница о овом сликару коју је донело друго издање *Енциклопедије Југославије*. Ако је упоредимо са лексикографском одредницом из првог издања, уочавамо да је изостао читав низ биографских појединости. Док је у првом издању писало да Игњат Јоб „год 1913 прелази као добровољац у Србију и долази у Ниш, у војничко позориште", дотле се у другом издању не помиње ни добровољац ни војничко позориште него се каже како је „боравио у Нишу у једној позоришној трупи". Уклоњен је сваки подтекст – попут временског датирања – који би могао сугерисати његово присуство у ратним временима Србије. Ову биографску интервенцију употпуњује изостављање реченице да је Игњат Јоб „оснивач модерног српског сликарства". Тако је *упитник* Мате Ујевића – који је лебдео над првим издањем – напокон постао делотворан у другом издању *Енциклопедије Југославије*. Ово померање енциклопедијских нагласака праћено је битном интервенцијом: уместо да буде – као у првом издању – један од оснивача

[124] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, VI (1989–1990), 169.
[125] *НИН*, Београд, број 1640, 6. јун 1982, 2.
[126] Сима Ћирковић, „Логика, информација и устав", *НИН*, Београд, број 1858, 10. август 1986, 17.
[127] Миодраг Б. Протић, *Српско сликарство XX века*, I, Нолит, Београд, 1970, 175.
[128] Миодраг Б. Протић, *Српско сликарство XX века*, I, 176, 178, 180.

модерног српског сликарства, Игњат Јоб је у другом издању одређен као сликар чија дела „улазе у ред оног најбољег, најдраматичнијег што је југословенско сликарство створило током треће и четврте деценије XX века".[129]

Ваља разликовати аутентично присуство *југословенских* садржаја у прошлости народа и људи од *употребе* самог југословенског присуства у делу појединих уметника. Када се свест о *југословенским* оријентацијама или својствима појављује као нешто што одговара историјским садржајима, онда имамо посла са употпуњавањем целокупног контекста који одређује уметничку појаву или личност: „Отуда га с подједнаким правом могу присвајати и Београд и Загреб, јер им је стварно припадао – не идентификујући се ни с једним до краја. Најтачније је рећи да је југословенски сликар у правом смислу речи."[130] Али, *прави смисао* речи никада није њен *инструментализовани* смисао. Када се, пак, свест о *југословенском* моменту *употребљава* да би се *променио* аутентични садржај уметникове егзистенције, да би се она поставила у унапред одабрани и циљани контекст, различит од њеног основног контекста, супротан од уметниковог саморазумевања, онда добијамо слику о *употребној* димензији *југословенске компоненте* уметничке појаве или личности.

Крлежа је имао свест о употребној вредности југословенске компоненте у одређивању уметничких праваца и личности: „Кад већ говоримо о дуалу хрватске и јужнославенске умјетности – требало би и објаснити какве су то сада двије умјетности – хрватска и јужнославенска? Већ самим тим што је једна умјетност хрватска, она, хтјела то или не, већ је по себи и јужнославенска." (*М*, 468) Крлежа, дакле, наглашава да преко *хрватске* компоненте једна уметност или уметник неминовно постају и *јужнословенски*. Тако *хрватска* компонента игра *посредујућу* улогу у осветљавању ширег *јужнословенског* контекста: да би, штавише, једна уметност била *јужнословенска*, она *претходно* мора бити – у овим примерима – *хрватска*. Отуд Крлежа као да негодује због појављивања *дуала* у лексикографској одредници.

Када, међутим, напише изјаву поводом смрти Иве Андрића, у години 1975, у време када отпочињу припреме за друго издање *Енциклопедије Југославије*, Крлежа поступа управо на онај начин који је *осуђивао* у својим лексикографским белешкама: „Књижевни и политички пут Иве Андрића нераздвојно су повезани са свим хисторијским ломовима и обратима на нашем хрватском, јужнославјенском књижевном и политичком терену."[131] Ако осмотримо његову изјаву у целини, ако уочимо концентрацију одређења као што су „млада хрватска лирика", „матошевске плејаде са Љубом

[129] *Enciklopedija Jugoslavije*, 6, Jugoslavenski leksikografski zavod „Miroslav Krleža", Zagreb, 1990, 97.

[130] Миодраг Б. Протић, *Српско сликарство XX века*, I, 176.

[131] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, I (1956–1975), 302–303.

Визнером и А. Ујевићем", „загребачких књижара", онда ово поетичко уоквиривање Андрића открива да је придев *јужнословенски* – ако следимо Крлежин лексикографски коментар – употребљен дисфункционално. Зашто Крлежа није остао код одређења *хрватски*? Он је све учинио да створи такву сугестију. Он је и библиографске податке употребио с тим циљем. Отуд је за *Ex ponto* написао да је објављен 1918. године у Загребу. Али, за *Пут Алије Ђерзелеза* само је казао да је „у Загребу поздрављен као продор великог талента". Шта, међутим, није поменуто? Да је – у целини и као засебно издање – први пут објављен 1920. године у Београду. Зашто је важно да је *Ex ponto* објављен у Загребу, док је неважно да је *Пут Алије Ђерзелеза* објављен у Београду? Зашто је важно како је оцењен *Пут Алије Ђерзелеза* у Загребу, док је неважно како је примљен *Ex ponto* у Београду? Зато што је на делу *поетичко уоквиривање* Андрића хрватском традицијом. Оно је *припрема* за књижевноисторијско измештање Андрића из српске културе. Отуд ни у каквом облику Крлежа не помиње било шта *српско* нити помиње саму реч *српски*.[132]

Како је – у часу Крлежине изјаве – веома жива свест о бројним, слободним и *одређујућим* политичким, културним и књижевним везама Иве Андрића са српском традицијом, Крлежа употребљава придев *јужнословенски* да би неутрализовао постојање тих веза, ставио их у шири контекст и обликовао своју сугестију о *хрватској* компоненти као *посредујућем* и *одлучујућем чиниоцу* у јужнословенској физиономији Иве Андрића. То је начин на који придев *јужнословенски* открива своју *употребну* димензију: он треба да створи свест о појединим уметницима као *хрватским*, иако су они сами себе препознали као *српске* уметнике и самосвесно се, штавише, поетички и културноисторијски сместили у српску традицију.

Са таквим смислом је у другом издању *Енциклопедије Југославије* одређење о *југословенском* сликару Игњату Јобу сменило одређење – из првог издања *Енциклопедије Југославије* – о Игњату Јобу као оснивачу савременог српског сликарства. Јер, ово померање енциклопедијских нагласака јесте закономеран процес који прати напуштање историјских садржаја у корист хрватских културнополитичких интереса: пре него што дође до инкорпорирања неког уметника у хрватску традицију увек долази до проблематизовања његовог осведоченог присуства у српској традицији. То проблематизовање – као припремање читалачког очекивања, као таложење сугестија у колективној свести, све док не дође до *кристализације* пожељних уверења – одвија се у сенци југословенства: да би постао *само* хрватски сликар, Игњат Јоб је морао постати онај *југословенски* сликар који *није* оснивач модерног српског сликарства.

[132] То баца посебно светло на околност да се у овој Крлежиној изјави помиње – *Хасанагиница*.

У овим културнополитичким настојањима посебна улога припада историјском и поетичком контекстуализовању. Оно подразумева неколико момената *посредовања*. Неопходно је Јобово поетичко уоквиривање *искључиво* хрватским експресионистичким сликарима, пошто се циљано анализирају само њихове мотивске, тематске и формалне кореспонденције са Јобовим платнима. То је учињено без обзира што је поетичко и стилско поље дозвољавало препознавање веза и са српским експресионистичким сликарима: „По горчини свог патоса, он је више експресионист од Добровића и Бијелића."[133] Такав поступак би и био логичан ако аутентично – а не инструментализовано – говоримо о југословенском експресионистичком оквиру. Јер, тамо где се тако чини, помињу се све могуће југословенске поетичке и стилске кореспонденције.[134]

У наглашено хрватској контекстуализацији Игњата Јоба, у години 1987, ипак је – као последњи одсјај светлости истине која се клони заходу – била могућа и ова реченица: „Не треба, наиме, заборавити да је Игњат Јоб услијед свог честог боравка у Београду и излагања неко вријеме интензивно судјеловао и у развоју српског сликарства."[135] Ваља обратити пажњу на *путању* која се постепено ствара: енциклопедијска свест о српском сликару, која је *проблематизована* свешћу о југословенском сликару, претвара се у свест о хрватском сликару који је учествовао и у развоју српског сликарства.

Будући да се кретање јавне свести одвија по утртој стази, а не *на стази нетлачени*, није неуобичајен него закономеран наредни корак: оличава га брисање – у 1997. години – сваке везе са српским сликарством. Јер, непрекидно се деконтекстуализује југословенски оквир експресионистичког простирања у другој и трећој деценији двадесетог века. То се чини упркос сазнању о југословенском оквиру као реалној и утврдивој чињеници, као нечему што је испуњено разнородним и бројним дотицајима и везама. Како се одвија процес деконтекстуализације? Тако што се изоставља свака Јобова *експресионистичка* веза са српским сликарством. Колико у таквом поступку има нечег насилног, колико се сам уметнички хоризонт томе опире, открива нам изненадно посезање за Добровићевим схватањем слике, пошто се оно налази у битним везама са Јобовим сликарством.[136] Како је, међутим, могуће не указати на Јобове везе са српским сликарством, ако су његово и Добровићево схватање слике сродни? То је немогуће са становишта историјских и поетичких чињеница. Али, са становишта хрватске културне политике, са становишта давнашње проблематизације коју у *Енциклопедији*

[133] Миодраг Б. Протић, *Српско сликарство XX века*, I, 180.

[134] Миодраг Б. Протић, *Српско сликарство XX века*, I, 176, 179–180.

[135] Grgo Gamulin, *Ignjat Job*, Galerija umjetnina „Branko Dešković", Bol, 1987, 11.

[136] Zvonko Maković, „Ignjat Job", *Ignjat Job – retrospektivna izložba*, Umjetnički paviljon, Zagreb, 1997,48.

Југославије оличава *уцитник* Мате Ујевића – то је сасвим оправдано. Јер, поодмакао је процес *безостатне* систематске контекстуализације Игњата Јоба *само* у хрватски експресионизам.

Ваља уочити да се ова врста контекстуализације – као и код Крлеже – протеже и на биографске податке. Ако се у *хронологији* Јобовог живота и дела *не може* избећи податак о местима у којима је његов брат Цвијето Јоб започео „студиј сликарства", ако се мора казати да су то „Београд, Минхен", као што се мора казати и да се он – на почетку Првог светског рата – „као добровољац јавља у српску војску" у којој и гине,[137] онда се у уводном поетичком тексту *свакако* мора избећи свако помињање *српског имена*. Тако читамо како је „његов старији брат Цвијето студирао... сликарство у Минхену од 1911. до избијање рата и ране и апсурдне смрти 1915, на некој бојишници у дубокој унутрашњости Балкана".[138] У једном хипу, дакле, нестало је Београда као места у коме је Цвијето Јоб ипак студирао, као што је – због неопходне представе о далеком Балкану – нестало и Србије за коју је он погинуо: могли бисмо помислити како је посмртно марширао као војник пресјасне и преузвишене династије Хабзбурга.

Да би читав процес постао неповратан – на штету историјске и уметничке истине – преостао је само још један корак: наметнути – као у случају дубровачке књижевности – овакав начин гледања на ствари и српској јавној свести, довести је до тога да *поунутрашњи* ову врсту изневеравања чињеница. Тада она ступа на неповратну стазу занемаривања сопственог трајања у времену, сопственог *постајања* кроз памћење. Од одлучујућег значаја је уочити пресудну и посредну улогу југословенства: оно се појављује *само* као прелазно подручје у померању културних нагласака са историјских и поетичких садржаја на хрватске културнополитичке интересе. Ту *кристализујућу* улогу обавили су *Енциклопедија Југославије* и њен главни редактор: Мирослав Крлежа.

Под тако расутом светлошћу бива процењена српска традиција коју превасходно представљају наше грађанске фигуре. Крлежа иронично помиње „сав респект спрам генија Богдана Поповића, који представља тугу и жалост" (*М*, 37), јер „Богдан је био кисео, шкрт и јалов, и питамо се – шта је остало од те школе?" (*М*, 428) Сви политички чланци Живојина Балугџића, „сви без изузетка спадају под скупни појам фашистичког или профашистичког насиља које је довело ову земљу до понора 1941" (*М*, 142). Под великом сумњом Крлежине лингвистичке стручности остају прилози Александра Белића: „човјек пати од мелодраматике белетристичких, потпуно сувишних детаља и требало би их свести на лексикографски минимум" (*М*, 465). За

[137] Zvonko Maković, „Ignjat Job", 188.
[138] Zvonko Maković, „Ignjat Job", 43.

Герхарда Геземана није само важно што је „био... гестаповац“ и „чувени 'Blut und Boden' идеолог“ него и то да „његова сјенка лежи на многобројним нашим публикацијама, као нпр. на Дворниковићевој 'Карактерологији'“, па су „сви такозвани шестојануарски расни и архајски фалсификати ницали... под његовим протекторатом“. Отуд „није завриједио да уђе у Енциклопедију као јединица“ (*М*, 285).

Слободан Јовановић је процењен „као најпросјечнији, социолошки необразован филистар“, коме су се „тресле гаће пред марксизмом“. Он је означен као неко ко се дуго бавио политиком и ко је повезан са „потписивањем смртних осуда из Лондона“. Оба ова момента снажно наглашава Латинка Перовић. Само што се Крлежино датирање Јовановићеве заокупљености политиком, коју он везује „око кризе П.П. владе године 1925“, код ње помера у даљу прошлост, чак пре 1900. године, као што и Крлежино помињање „смртних осуда из Лондона“ код ње постаје сазнање о људима који су „заклани“.[139] Обоје понављају наводе из оптужнице јавног тужиоца са процеса Дражи Михаиловићу и обоје прикривају чињенице којима је Јовановић – у лондонском *The Times*-у 15. јула 1946. године – побијао наводе из једне превасходно идеолошки мотивисане оптужнице.[140] За разлику од Крлеже и Латинке Перовић, Марко Ристић је – макар *приватно* – „причао лепо о Слободану Јовановићу и Драгиши Васићу – господски су потписивали петиције које им је у име левице подносио“.[141] И подручја његовог интересовања, по којима га лексикографска белешка именује као „правног писца, историчара, књижевника и политичара“, радикално и необразложено су сужена, јер Крлежа пресуђује: „довољно: историчар“ (*М*, 363). Није јасно шта је могао бити разлог оваквог сужавања интелектуалних и животних активности Слободана Јовановића, будући да је у лексикографској белешци било на делу пуко набрајање.[142]

Не пролазе боље ни сарадници *Енциклопедије Југославије*, па – поводом Кашаниновог текста о Крушевцу – Крлежа посеже за *троструком* негацијом. Она обухвата стручност: „ово кашанинско трућање да се сведе

---

[139] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 188–189.

[140] Слободан Јовановић, *О историјској личности генерала Михаиловића*, Фонд Слободан Јовановић, Београд, 2012, 54–55.

[141] Миодраг Б. Протић, *Нојева барка*, II, СКЗ, Београд, 1996, 549.

[142] У првом издању *Енциклопедије Југославије* дошло је до половичног усвајања Крлежиних коментара, јер је Слободан Јовановић одређен као „правни писац и историчар“ (*Enciklopedija Jugoslavije*, 4, Leksikografski zavod FNRJ, Zagreb, 1960, 544). У другом издању, пак, додато је да је био не само „правник, историчар“ него и „политичар“ (*Enciklopedija Jugoslavije*, 6, Jugoslavenski leksikografski zavod 'Miroslav Krleža', Zagreb, 1990, 116). Док је у првом издању одређен као председник „шовинистичког Српског клуба“, дотле је у другом издању председник „националистичког Српског културног клуба“.

на стварну основу." Она подразумева политичко проказивање: „да се тако његове, дозлабога досадне, патетичне ројалистичке тенденције... редуцирају на нормалне размјере." Она наглашава и проблематично лично достојанство човека који пише „са реалном стратегијом добијања на ретцима" (*M*, 415). Не пролазе боље ни српске историјске или политичке личности: краљ Александар Карађорђевић је „по свему био медиокритет испод просјека" (*M*, 384). То делује као стилска и концилијантна варијација мишљења Фрање Фердинанда: њему је српски престолонаследник – у Енглеској 1910. године – изгледао као „лоша копија Циганина".[143]

Занимљива су места на којима Крлежина негативна оцена изненадно мења свој правац или своју јачину. Оцењен као „политички измећар, дворска креатура, корумпирана разним високим положајима и подмићена личност" (*M*, 538), Стојан Протић одједном донекле поправља свој енциклопедијски лик и углед, пошто „његове комбинације са Хрватском заједницом нису биле политички тако кратковиде". Отуд оне спадају „заправо међу најпозитивније његове експерименте" (*M*, 539). Колико је вероватно, реално и логично да у вишедеценијској каријери једног *конституционално* рђавог политичара постоји – на самом њеном крају – само једна правилна и ваљана политичка процена? А ако она постоји, ако је и настала под диктатом историјских неминовности, зар сáмо њено постојање не наводи на уздржано преоцењивање претходних чинова овог човека? Како до тога не долази, него се – напротив – изолује тек једна и једина политичка процена, онда је њен *садржај* – односно интереси који се у њему оспољавају – оно што изазива промену преовлађујуће перцепције. А тај садржај иде у сусрет Крлежиним схватањима: тек када су се његова схватања о хрватском питању у првој југословенској држави макар минимално подударила са Крлежиним схватањима, дошло је до препознавања нечег позитивног у целокупној политичкој каријери Стојана Протића. До промене Крлежине оптике као да долази у часу када се стави у дејство *хрватска традиција* у привилегованом становишту *Енциклопедије Југославије*.

Сличан поступак се примењује на Милана Грола. Крлежину интервенцију изазива лексикографска одредница по којој је Грол био „најизразитији пропагатор буржоаске парламентарне демократије". Он то – вели Крлежа – „није био". Него? Био је – отпочиње ватромет карактеристичних аргумената – „најтипичнији збуњенко и ловац у мутном", „велики комбинатор и вјечити младожења међу парламентарним просцима, који чезне за portefeuilleom ма које партије, само да омасти бркове у сватовској чорби." (*M*, 304) Ово колоритно нијансирање и индивидуални тоналитет одједном се мењају и претварају у уредничку одлуку: „Све то што се с њиме збивало

[143] Владимир Дедијер, *Сарајево 1914*, Просвета, Београд, 1966, 161.

од 7. III 1945. може да се брише." (*М*, 305) Зашто да буде енциклопедијски избрисано како је Гролов лист *Демократија* спаљиван на београдским улицама и како је скојевски активизам био ударна песница увођења страначког монизма у комунистичку Југославију?[144] Управо те чињенице показују како је Грол био – и остао – најизразитији заступник парламентарне демократије.

У *Енциклопедији Југославије* је све описано на узорно безличан начин: „Августа 1945, после узалудног покушаја разбијања Народног фронта, поднео је оставку и покренуо лист *Демократију* (септембар – новембар 1945)." Нема ни речи о томе каква је била судбина свих тих активности. Остаје уписано само ово: „После новембарских избора 1945. повукао се из јавног политичког живота."[145] Да ли је учествовао на тим изборима? Или не? А зашто? Све то – како лаконски каже Крлежа – „може да се брише". Зашто то треба избрисати? Зато што сви чинови насиља имају свој историјски домет у оном становишту које је Крлежа учинио привилегованим становиштем *Енциклопедије Југославије*.[146] У случају лексикографске одреднице о Стојану Протићу, Крлежина арбитража мењала је правац и јачину када се примакла подручју *хрватских* интереса. У случају лексикографске одреднице о Милану Гролу, пак, дошло је до промена у часу када се историјски садржај сукобио са *комунистичком* праксом насилног и физичког онемогућавања политичких неистомишљеника. Крлежина енциклопедијска арбитража – као жива најосетљивијег термометра – увек бива подстакнута било хрватским било комунистичким интересима.

У *Маргиналијама* се неке од најзнатнијих фигура српске културе поимају као репрезентативне за њен културни образац: „какав је то начин изражавања да се ова абревијатура једне ексклузивне шовенске и сепаратистичке схеме може трајно јављати као лајтмотив по узору Вуковог ковчежића: 'Срби сви и свуда'" (*М*, 515). Карактеристично је – иначе потпуно нетачно – свођење Његоша на једну епскогусларску формулу: „не треба заборавити ни то да је и Филип Вишњић, а и Његош с Вуком, сљепачка литература хајдучије" (*М*, 575). Није овде реч о епско-хероичком и агоналном моменту

[144] Vojislav Koštunica, Kosta Čavoški, *Stranački pluralizam ili monizam*, posebna izdaja, *Tribuna*, Ljubljana, XXXVII, 27. novembar 1987, 18.

[145] *Enciklopedija Jugoslavije*, 3, Leksikografski zavod FNRJ, Zagreb, 1958, 626.

[146] Јер, и сам Крлежа је – у пуном садејству са пратећим насиљем – узео видног учешћа на овим изборима. Он је – у *Вјеснику* од 4. XI 1945. године – позивао да се гласа за листу Народног фронта. Шта је то значило? „Гласати за Народну фронту значи гласати прије свега против краља, против династије и против круне као установе." (Miroslav Krleža, *Gdje smo i kako smo*, Sabrana djela, Oslobođenje, Sarajevo, 1988, 125.) Како се он јавно одређивао у односу на оне који се противе овако устројеним изборима? „Наш свијет није тако глуп као што су они који мисле да га воде на челу опозиције." (Miroslav Krleža, *Gdje smo i kako smo*, 129.) Из оваквог јавног понашања природно је – у потоњој енциклопедијској реконструкцији – проистекла одлука да трагове насиља треба избрисати.

Његошевог песништва, који је српска и европска – Лавров, Шмаус, Обен, Гој – грађанска наука претворила у детерминанту песникове природе. Јер, она је тај моменат издигла на највишу вредносну висину. Код Крлеже је, пак, на делу унижавање песникове вредности. Није пресудно ни Крлежино неосвртање на вишеструко утврђене садржаје неоплатонизма, гностицизма и мистицизма у Његошевом песништву као садржаје који уверљиво показују смисаону многозначност и разнородну културну подлогу дела највећег српског песника. Све то можемо занемарити. Јер, Крлежино неосвртање на битне моменте песничког искуства начелно припада безобалној игноранцији Крлежиног арбитрирања. Он утврђује – рецимо – „до кога степена је Хајдегеров појам егзистенцијализма антирационалистичка критија". И суверено додаје: „исто тако Хусерл и компанија" (*М*, 242).

Али, основни Крлежин циљ је ситуиран у подручје културне политике. Јер, пресудан је културнополитички и енциклопедијски нагласак који српску културу – преко њеног репрезентативног песника – смешта у „*сљепачку литературу хајдучије*". Тако се *имплицитно* успоставља једна лествица вредности која посредно негира и суштински заобилази Његоша. У њој је немогуће осветлити песничког класика у многозначном укрштању културних сила. Јер, она тежи преусмеравању и тотализовању културног обрасца а не тежи потпунијем и истанчанијем разумевању и диференцирању *разнородних* сила које се у њему разигравају.

Да Његошево песништво представља кључно чвориште сила српске културе не показују само традиције на којима је оно засновано нити нам то откривају само токови прошлости који нас до тог дела доводе. То упечатљиво показују две узорне уметничке рецепције Његошевог дела у XX веку. Оне оличавају много истанчанији одзив модерног духа на Његошеве стихове од Крлежине упрошћене рецепције. Одредивши Његоша као „трагичног јунака косовске мисли",[147] препознавши у њему једну спиритуалну вертикалу која резонира у агоналном тоналитету *епске рефлексије*, Андрић је означио нагистрални ток српске културе: он је означио његову *модерну класичност*. Са́мо Андрићево дело представља њен најпотпунији израз у XX веку у нас. На другом полу књижевног и егзистенцијалног искуства налазимо друкчији одзив на Његошеву поезију. Ракривши *лирску рефлексију* у Његоша, одвојивши га од преовлађујућег доживљаја српске културе, сачувавши везу са њеним магистралним током, у којем је „први лирски моменат" онај *косовски* у којем „бели Лазар бира између царства земаљског и небесног и полази небу", истовремено усвојивши и преценивши све, осетивши континуитет традиције и снагу инвенције, Црњански је – у дубинском дослуху са властитим осећањем света – назначио како *модерни*

[147] Ivo Andrić, *Umetnik i njegovo delo*, II, Sabrana djela, knjiga 13, Sarajevo, 1976, 11.

„лирски тај однос према Богу, велика је новост, после Косова".[148] Јер, *лирска рефлексија* је знак Његошеве *класичне модерности* и запретани моменат српског књижевног искуства. Са́мо Црњансково дело представља њен најпотпунији израз у XX веку у нас.

Управо овакве модерне рецепције Његоша – вишеструко надмоћне у односу на Крлежину упрошћену негацију – показују различите мисаоне и емотивне токове српске културе као међузависне моменте Његошевог песништва. Иако је Андрић разгранао епску а Црњански лирску рефлексију српске књижевности у XX веку, они су их пронашли и у сопственом поетичком односу према Његошу. Они су, штавише, то постигли *кроз* препознавање песниковог *комплексног односа* са одлучујућим моментом српске културе: са њеним косовским топосом. То показује колико је битна везаност Црњанског и Андрића за дело оног песника који – у сложеној међузависности утицаја и инвенције, прошлости и будућности, асимилације и рецепције – представља класични знак српске културе. Није случајно што су највећи српски писци XX века – у дубинском дослуху са сопственим поетикама – препознали и надоградили различите димензије класичног песника српске културе. Ако се превиди вишедимензионалност Његошевог песништва, ако се сузи смисаони перспективизам његовог дела, онда се уклања из свести дијалошко начело као конститутивно својство српске књижевности. Јер, *Горски вијенац* обезбеђује свест о континуитету епско-агоналне дикције народног гуслара, *Луча микрокозма* и *Ноћ скупља вијека* обезбеђују свест о континуитету лирско-метафизичке традиције мистицизма, док *Лажни цар Шћепан Мали* отвара капије модерног искуства: у регистрима историјске, политичке и драме апсурда.

У *Маргиналијама* је несумњив Крлежин лични доживљај људи и историјских догађаја. Он је често вођен личним нерасположењима према онима са којима се не слаже. Он жустро наглашава како „прелазимо на тон циганске примавиолине", јер „сад треба свирати у длакаво ухо Ђурђа Бошковића, да би се распекмезио како 'лепо певамо' о српској архитектури" (*М*, 562). Какав је, међутим, траг тог *личног доживљаја* у потезима главног редактора *Енциклопедије Југославије*? То је одлучујуће питање. Јер, тај доживљај нам показује какво је било невидљиво залеђе текстуалних евиденција *Енциклопедије Југославије*, шта се истински мислило док су се правиле тактичке погодбе. Све нам то омогућава да наслутимо какве су претпоставке положене у основну енциклопедијску замисао.

Карактеристичан је несумњиво лични афекат и зажарен тон у часу када се *главноредакторски* дух дотакне лексикографског помињања Ива

[148] Милош Црњански, *Есеји и чланци*, I, Дела, том X, књига 21, Задужбина Милоша Црњанског, Београд, 1999, 55.

Ћипика: „Треба знати прије свега да је тај setebandijere, трогирански Рагузео, Далмата, Самосрбин, дворска будала, агентпровокатор, талијанаш и одрод, старчевићански апостата, камелеон по наруџби, а никако 'хрватски књижевник'." (*M*, 183) Међу овим одредницама и именовањима Ћипика посебну пажњу привлачи реч *одрод*: она открива успламтели Крлежин афекат према идеји одрођавања, као и према човеку који се одроди, отуђи од својих најближих, од свога рода, народа, који постане отпадник. Овакав афекат нам сугерише да Крлежа у енциклопедијским стварима – насупрот начелним изјавама – подразумева да је понашање с оне стране верности роду – *негативно понашање*. Отуд је напуштање хрватског рода – као код Ћипика – било довољно да изазове вулканску лаву Крлежиног енциклопедијског незадовољства.[149]

До тога је могло довести и свако истрајавање на интегралном и унитарном југословенству. Постоје, дакле, два политичка правца која надахњују негативитет Крлежине енциклопедијске арбитраже: унитаристичко југословенство и критика хрватске културне политике. Оба су сплетена у Крлежиним опсервацијама о Виктору Новаку. Занимљиво је да их прати – као сен, као ноћна мора, као рђава савест – реч *одрод*. Јер, у редактури лексикографске белешке о Франу Левстику, наишавши на синтагму „нападаје отпадника", Крлежа наглашава њену проблематичност и неразумљивост у непосредном контексту, па поставља питање: „Што су у овом случају 'отпадници'?" Онда неочекивано и лишено било каквог подстицаја наставља: „По свој прилици национални одроди типа Виктора Новака." (*M*, 424) Зашто за Крлежу није довољно да посегне само за карактеристиком *одрод* него он – у случају Виктора Новака – мора да појача њен смисао синтагмом *национални одрод*? Крлежин афекат није изазван, дакле, пуким отпадањем од рода, као породице или племена, него отпадањем од рода као народа. Отуд следи да је национално одрођавање нешто што изазива трајну негативну усковитланост у вртлозима Крлежине арбитраже.

Код Виктора Новака, она је привидно мотивисана његовим унитарним југословенством: „Када је ријеч о овој врсти присталица 'југославенског јединства' типа Виктора Новака, који спадају паралелно с тиме у троваче наших политичких бунара", ваља знати да је „та врста југословенства сувише очитеројалистичке пропаганде, која је и довела до политичке кризе југословенства". Сада долази карактеристично продужавање негативних одређења. Јер, док је могуће тврдити да је унитарно југословенство било један од узрока политичке кризе југословенства, дотле остаје потпуно

[149] Суочен са Андрићевим захтевом да се избрише реченица о томе како је он „хрватског поријекла", Крлежа реагује јаросно: „поздрави Иву Андрића у моје име, веома срдачно, и поручи му, ако можеш, да му ја јебем хрватску мајку, брисат ћу да је хрватског поријекла." (Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan* VI (1989–1990), 172.)

тајанствено какве везе са тим има Новаков антиклерикализам, будући да Крлежа необразложено наставља: „Исти је случај и с његовим 'антиклерикализмом'." (*M*, 494) Како је Новаков антиклерикализам могао – у духу *социјалистичке* арбитраже Мирослава Крлеже у *Енциклопедији Југославије* – бити разлог политичке кризе југословенства? Само као нешто што је означило „пола века клерикализма у Хрватској", као нешто што је оцртало клерикалну акцију на месту инспиратора и инструмента хрватске културне политике. Новаков антиклерикализам постао је споран зато што је донео критику *хрватског* клерикализма.[150]

Како је то тешко казати са привилегованог становишта *Енциклопедије Југославије*, како је то немогуће растумачити из усвојене социјалистичке перспективе, Крлежа посеже за *асиметричном симетријом*: „Тих клерикализама има код нас неколико врста и није католички једини." (*M*, 494) Тамо где треба заштитити хрватску традицију и интересе, појављује се употреба симетрије у енциклопедијској арбитражи, као што свака назнака о симетрији изостаје тамо где бисмо могли осветлити српску традицију и заштитити српске интересе.[151] Симетрија се, дакле, употребљава да би се – то је дух арбитраже у *Енциклопедији Југославије* – умањили историјски значај и улога хрватског клерикализма.

То има и своје практичне видове. Јер, коментаришући одредницу о фра Дидаку Бунтићу, Крлежа каже како је „човјек... умро 1922, и без обзира што о томе мисли Виктор Новак, не би се у енциклопедији могао сврстати у инспираторе усташких злочина пуних 20 година послије смрти" (*M*, 146). Крлежина алузија има прецизан смер. Његова одлука се позива – у противставу – на мишљење Виктора Новака, чијим увидима Крлежа супротставља своја сећања на фратрову личност.[152] То делује чудно, јер Новак није изнео никаква сећања. Он је показао како је фра Дидак Бунтић – у писму Исидору

[150] У *Енциклопедији Југославије* се Новакова изричита истраживања хрватског клерикализма претварају у „испитивање клерикализма и негативног деловања Ватикана међу Јужним Словенима" (*Enciklopedija Jugoslavije*, 6, Leksikografski zavod FNRJ, Zagreb, 1965, 305).
[151] Тако Крлежа – када говори о југословенским националним мањинама *ван* титоистичке Југославије – корушким Словенцима *одмах* придружује градишћанске Хрвате: Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, II (1975–1977), 133. У другој прилици, пак, Крлежа осветљава проблем југословенских националних мањина: „У Аустрији има више Хрвата него Словенаца. И у Мађарској их има, па ни о њима нитко не говори. Говорити о Словенцима у Аустрији, а не говорити о егејској или пиринејској Македонији је бесмислено, јер и Бугари и Грци на још драстичнији начин асимилирају припаднике наших мањина." (Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, II (1975–1977), 167.) Карактеристично је да Крлежи – ни у једној прилици – не пада на памет положај српске националне мањине у Румунији: његова лична заборавност у далекосежном је дослуху са официјелном политиком титоистичке Југославије.
[152] И та сећања су одлучила да о овој личности нема помена у *Енциклопедији Југославије*: *Enciklopedija Jugoslavije*, 2, Leksikografski zavod FNRJ, Zagreb, 1956, 304.

Кршњавом, од 7. јула 1914. године – предлагао: „пошто је народ један има носити и једно име, Хрват, земља Хрватска, један сабор, једно писмо, једна застава, једна и јединствена обука." Отуд „ћирилицу, српску заставу, конфесионалне школе одмах докинути за сва времена". У осврту на ове историјске документе, Виктор Новак каже: „фра Дидакове сугестије Аустрија је од себе у свим хрватским земљама спровела, јер су за рата и ћирилица и српска застава биле забрањене."[153] Све ове историјске чињенице Крлежа једном *главноредакторском* одлуком може избрисати, јер нема „импресију да се ради о човјеку кога бисмо могли сврстати међу србофобе" (*М*, 146). Будући да се Крлежина *импресија* разилази са историјским чињеницама на које је указао Виктор Новак, отворен је пут ка енциклопедијском препознавању *националног одрода*. Новаково заступање унитарног југословенства – само по себи несумњиво – употребљено је као изговор да би било лакше осудити његову критику хрватског клерикализма. У Крлежиној енциклопедијској арбитражи као да се идеолошки (социјалистички) критеријум појављује да би прикрио и омогућио делотворно поступање у складу са националним (хрватским) критеријумом. То је један од могућих видова *асиметричне симетрије*.

У њеном језгру налази се непрестано осцилирање између различитих полова: када историјске чињенице сведоче о католичком прозелитизму у XVIII веку, онда Крлежа захтева промену интерпретативне перспективе. Он захтева успостављање марксистичког образложења историјских ситуација, у којем се осведочени верски антагонизам, као једна од константи балканске историје, као вододелница нација у новом веку, појављује као класни антагонизам. Отуд је католички прозелитизам само инструмент феудалног друштвеног тлачења Срба у Хабзбуршкој монархији. Али, када је потребно објаснити историјско разликовање дубровачке од хрватске традиције, необичне околности заснивања хрватског књижевног језика, онда се сваки покушај другачије историјске контекстуализације од оне коју намеће хрватско становиште онемогућава, оповргава и уклања у име националне еманципације коју је донела комунистичка револуција.

Крлежино непрестано гибање од историјских до класних образложења увек подразумева енциклопедијско идеолошко становиште, које се – будући да почива на револуцији – не може проблематизовати. Али, Крлежин енциклопедијски такт истовремено подразумева и привилеговање хрватских културнополитичких интереса као нечега што је зајамчила комунистичка револуција. Отуд се ни они не могу проблематизовати. Ако комунистичка револуција јамчи – по прилици – и класне и националне облике хрватске

---

[153] Viktor Novak, *Magnum crimen (Pola vijeka klerikalizma u Hrvatskoj)*, Nova knjiga, Beograd, 1989, 35.

доминације, она то чини помоћу сасвим особеног и делотворног механизма *асиметричне симетрије* као темељне подлоге титоистичког југословенства.

Осећајући колико је слављенички дочек немачке војске у Загребу 1941. године – и са хрватског становишта – мрачна и негативна истина, Крлежа је опсесивно настојао да му промени историјске димензије и умањи сваки значај. Тако је чинио и у коментарима насталим поводом лексикографских одредница *Енциклопедије Југославије*. Он као да се у гневу осврће на свако памћење давних дана: „константно се говори о оној факинажи на Тргу Бана Јелачића, која је урлала у славу немачких чета, а било их је неколико стотина пијаних омладинаца." (*М*, 290) Ова тврдња наглашено *минимализује* призор у којем се један распасани официр – иначе левичар и *тада* чак под отужбом да је „троцкиста" – пробијао кроз масу, дуго и споро, можда више од пола сата, јер је маса била свуд: на Позоришном тргу, на Илици, „на оној улици куда пролази трамвај". Сама Крлежина тврдња је, пак, праћена *универзализовањем* хрватског одушевљења које се показивало бацањем поморанџи и цвећа на немачке тенкисте: „бацају као луди, у хистерији".[154] Крлежа, међутим, наглашава: „да Хитлер није спроводио депортацију из Штајерске, 80% Штајераца било је расположено нацистички", као што су „у Босни бегови и добар део раје плакали од узбуђења код доласка њемачких чета." (*М*, 290) У настојању да универзализује хрватско одушевљење, Крлежа бива присиљен да занемари кључни чинилац своје *асиметричне симетрије*.

Како? Зато што *нема* примера који би сведочио о српском одушевљењу немачким трупама, Крлежа наизглед одустаје од сваке идеје о симетризму. Али: зато што сам симетризам има асиметричан вид, зато што он увек делује у тунелима титоистичког југословенства, Крлежа овде уклања из видног поља сваку свест о српском понашању у истим историјским околностима. Када је српско разликовање нешто што има своју вредност, она се – у механизму потиснутог симетризма – нити уочава нити процењује. Када је, пак, српско понашање такво да изазива осуду, попут тезе о великосрпској хегемонији или тезе о жандармском малтретирању хрватских сељака, она се не само издваја него и наглашава: у неосвртању на било какав могући симетризам. У ком се случају, онда, симетризам уопште употребљава? *Само* када треба заштитити – историјске и актуелне – интересе хрватске културне политике. Као што симетризам има улогу у неутралисању позитивног предзнака српске историјске и културне различитости, тако се њен негативни предзнак готово никада не оповргава у име симетризма. Зато је то *асиметрични симетризам* Крлежине енциклопедијске арбитраже.

[154] „Живот је мишљење – In memoriam Сретен Марић", *НИН*, Београд, број 2179, 2. октобар 1992, 38–39.

Његову средишњу тему представља Крлежино опсесивно изједначавање усташког и четничког покрета. Ова магистрална формула титоистичког југословенства дубоко је проблематизована историографским радовима после пада Берлинског зида.[155] Њихова је убедљивост толика да је чак и Латинка Перовић била присиљена да – макар и у кондиционалу – каже како је у комунистичком времену „интерпретација равногорског покрета... била једнострана".[156] Било је то време *Енциклопедије Југославије*. Била је то *матична формула* Крлежиног схватања историјских догађаја зато што је омогућавала непрестано минимализовање како *размера* тако и *ефеката* усташког покрета.

Крлежина стратегија минимализовања подразумева неколико момената. Он увек инсистира на *малености* усташког броја: „усташе су били мала, сасвим незнатна чета плаћеника, која се примила криминалне работе професионалних убојица." (*М*, 591) Он увек инсистира на *раздвајању* усташког покрета од хрватске политике, па своди усташки покрет на неки неочекивани или случајни моменат хрватске политике: „Осим криминала и примитивне бригантске логике која осим пљачке не рачуна са посљедицама својих поступака, није било баш ничег што би се дало прогласити било каквом политичком логиком, ако је ријеч о томе да су уопће хтјели да воде неку 'хрватску политику'." (*М*, 591) Управо су минимализовање и криминализовање усташког покрета, као поступци који нас спречавају да сагледамо његову историјску генезу, неопходни предуслови за обликовање усташко-четничког *асиметричног симетризма*: „Покољи око Бихаћа, то су паралелне акције са покретом попа Ђујића око Дрвара." (*М*, 592) Или: „Хрватски клерофашизам... се... ни по чему не разликује од србијанског клерофашизма." (*М*, 588) На делу је симетрија, будући да је неопходно *умањити* значај усташког покрета, да је неопходно стопити до неразабирљивости све антикомунистичке чиниоце, па Крлежа збирно описује историјске процесе карактеристичном фразом: „свеопћим развојем Југославије у десно до Draже и до усташа" (*М*, 152). Такав начин постављања историјских ствари омогућава му да закључи: „као што је то криминално искуство усташког и четничког покрета доказало на дјелу" (*М*, 129).

Како Крлежа строго пази да се не наслути ништа што би могло усколебати овако образовану асиметричност у енциклопедијском симетризму, он показује своју будност у часу када критикује једну лексикографску реченицу и уписује примедбу: „Тако је стилизовано као да су четнички одреди дигли устанак." (*М*, 473) Историјски потврђена сазнања о четничком војном

[155] Прекретну улогу у нас – пре пада Берлинског зида – одиграла је књига Веселина Ђуретића *Савезници и југословенска ратна драма*, која је била предмет организоване идеолошке одмазде у јавности титоистичке Југославије.
[156] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 153.

деловању против Немаца у 1941. години – што је година на коју се Крлежина примедба односи – показују не само почетне разлике између усташког и четничког покрета него и Крлежин асиметрични симетризам као темељ титоистичке формуле *Енциклопедије Југославије*.[157]

Као важан члан овог симетризма појављује се Крлежина теза о хрватском национализму као реактивном и дефанзивном. У ту линију аргументације бива постављена – то је асиметричност – и тако неупоредива чињеница историјског искуства као што је Јасеновац (*М*, 134). Основна Крлежина мисао о хрватском национализму исказана је – 1974. године – у службеном разговору са Титом: „Посриједи је национализам који је изазиван другим национализмима, и то би требало заиста комплексно гледати."[158] Ова теза о дефанзивном и реактивном хрватском национализму изнета је у сасвим официјелној форми: у присуству бројних сведока. То значи да она није била никаква несмотреност нити је могла изазвати било какво изненађење, јер је била у потпуном складу са официјелном идеологијом титоистичког југословенства. Шта је она *реално* значила?

Она је – у свом примењеном виду – имала за циљ да стави у дејство како историјска тако и актуелна значења која ствара појам *српске кривице*. Крлежа управо то и чини: „Кад не би било хегемоније не би било ни националистичких урлања на овој страни, не би било материјала за таква урлања и еуфорије."[159] Ако је хрватски национализам *реактиван*, ако он није „национализам који се сам рађа па изазива друге",[160] онда он мора бити *само* – дакле – *последица* великосрпског национализма, који је, отуд, најопаснији од свих национализама у титоистичкој Југославији. У тој перспективи ваља сагледати и проценити бројне Крлежине критичке речи и негативне оцене хрватског грађанства и традиције. Деценијама посматране *превасходно* као слика Крлежиног неконформизма и беспоштедне критичности, оне свагда поседују прецизну идеолошку резонанцу. Јер, оне никада не доводе у питање реактивну и дефанзивну природу хрватског национализма. Оне свагда циљају на укорењени негативитет једног менталитета, критички процењују и колективна осећања која га воде, али – у историјској резултанти као надличном и надменталитетском погледу на ствари – оне све то стилизују као готово безазлене и оперетске појаве у односу на стоглаву хидру хегемонијалног великосрпског национализма. Такав распоред сила – непромењив

[157] У духу оваквог симетризма, Крлежа потпуно исте историјске чињенице тумачи различито: док је за Тита битно што је „био уцијењен са сто хиљада златних марака", дотле не постоји никаква свест о томе да је на истој потерници, са истим новчаним износом, био уцењен и Дража Михаиловић: Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, III (1978–1979), 195.
[158] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, I (1956–1975), 188.
[159] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, II (1956–1975), 46–47.
[160] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, I (1956–1975), 188.

упркос неупоредивим негативним историјским искуствима – проистиче из *аксиома* и делотворне *мисли асиметричног симетризма* који устројава *Енциклопедију Југославије*.

Он је – снагом државне и партијске идеологије – наметан у мери да је морао остати непроблематизован, па је продро дубоко у културну подлогу бројних јавних и политичких чинова. Он твори њихово невидљиво залеђе. Отуд проистичу разноврсне форме његовог непрестаног *поунутрашњивања* у српској јавној свести. Тако Латинка Перовић – у излагању на седници ЦК СКС која је одржана 24. децембра 1971. године, у излагању које је имало *официјелни* карактер, јер је било званични став Секретаријата – даје веома прецизне смернице: „Централни комитет треба да разговара и о тези да нема национализма и у Србији и да, уколико га уопште има, он је изазван овим у Хрватској. Опасно је да се у том погледу дезоријентишемо. Таква теза је сама по себи националистичка.“[161] Шта значи, дакле, теза да је српски национализам *реактиван*, јер је изазван масовним покретима хрватског национализма у 1971. години? То је једна *националистичка* теза. Зашто? Зато што је свака теза о *реактивном* национализму сама по себи *националистичка* теза.

Шта представља – у официјелном разговору са Титом – Крлежино описивање хрватског национализма као *реактивног*? Оно само по себи ваља да понесе одредницу *националистичке* тезе. Зашто – међутим – Латинка Перовић никада није *доследно* довела до универзалног облика своју сопствену мисао? Зашто њој никада није пало на памет да оцени Крлежино схватање о реактивности хрватског национализма као једно националистичко схватање? Зашто она није то никад учинила? Зато што је критичко залеђе формуле о реактивном национализму *увек* обухватало *само* српски национализам. То је она прикривена форма асиметричног симетризма која је најдубље *поунутрашњена* у нашој јавној свести. Отуд је природно што Латинка Перовић никада није могла прионути уз сазнање о Крлежином поимању југословенства као облику хрватске доминације.

Када осмотримо различите Крлежине поступке, као и удео његовог осебујног темперамента у њима, препознајемо које су тематске претпоставке битне за језгро његове енциклопедијске арбитраже. Шта значи – и какав скривени садржај подразумева – кључна Крлежина оцена да „основна сметња таквих формација под барјацима југословенске, јадранске и хрватске легије био је Баја у Нишу“ (*М*, 527)? Ова опсесивна представе о једној ситуацији – присутна и у *Маргиналијама* – има далекосежну генезу у Крлежиној политичкој есејистици. Да бисмо разумели шта је истински садржај Крлежиног представљања југословенске идеје, неопходно је да назначимо

[161] *Политика*, Београд, субота 25. децембар 1971, 5.

мисаона и емотивна упоришта субјективног доживљаја „Баје у Нишу". Јер, управо тај доживљај баца дугачку сенку на *Енциклопедију Југославије*.

Ова фигура се појављује – у Крлежиној редактури – као одлучујући антагонист југословенске идеје. Њен пресудни знак оличава Крлежина есејистичка представа о Франу Супилу који клечи пред *Бајом* у Нишу, премда зна „што значи радикалија на челу са легендарним Бајом".[162] Крлежина есејистичка представа усмерена је на Пашићев сусрет са Супилом у Нишу 1915. године. Она, међутим, није никаква историјска реконструкција него изразита политичка симболизација. Јер, сцена разговора у Нишу обележава моменат „када се трагични вјекови кондензирају у неколико тренутака конвенционалног разговора".[163] Сам разговор је, дакле, израз дејстава дубокосежних историјских сила.

Франо Супило је есејистички превасходно одређен Крлежиним личним односом који подразумева видан процес идентификације. Колико је овај процес идентификације био важан за Крлежу показује његово позно образложење како Матош „није био моја симпатија, већ и због тога што сам ја био супиловац, а он није волио Супила".[164] Тако се однос према Супилу препознаје као дистинктивна раскрсница која управља јачинама Крлежиних симпатија или анимозитета. У ретроспективном опису свог доживљаја „из Солуна 913, мјесеца липња", када се срео са генералом Васићем „у једној малој соби, послије подне, послије ручка", Крлежа оставља важан путоказ за своје *имагинативно поистовећивање* са Супилом. Јер, у приповедну евокацију Пашићевог пријема Супила, у Нишу 1915. године, Крлежа ситуира сопствени пријем у Скопљу из године 1913. Тамо где је Пашић, у есеју „Слом Франа Супила", налази се – у есеју „На гробу Петра Добровића" – Васић. До чега то доводи? Да се на месту на којем је обликована Супилова фигура појави – сам Крлежа.

Овакав ситуациони и приповедни паралелизам открива порекло дубоког субјективизма у Крлежином дочаравању фигуре Супила. Појављује се, штавише, и синтагма која зајамчује ову имагинативну идентификацију: „Примио ме у једној малој соби послије подне, послије ручка, сједио је на војничком кавалету у швајсхемду, златне рибице у фонтани пред кућом, један блиједи монах са камилавком меланхолично, идиотски зури у те златне рибице, пљушти шедрван, а генерал Васић у швајсхемду дими цигарету и посматра ме канибалски: ево једне аустријске шпијунчине!"[165] Управо син-

162 Мирослав Крлежа, *Десет крвавих година*, Изабрана дела, књига VI, Слобода, Београд, 1977, 143.

163 Мирослав Крлежа, *Десет крвавих година*, 148.

164 Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, I (1956–1975), 134.

165 Miroslav Krleža, „Na grobu Petra Dobrovića", *Svedočanstva*, Beograd, godina I, broj 1, 22. mart 1952, 2.

тагма *аустријска шпијунчина*, која се појављује у оба текста и управљена је на исту фигуру, спаја двојицу протагониста једне ситуације – Супила и Крлежу. Обојица су, наиме, негативно означени од стране једног света који отуд ови ретроспективни текстови сликају негативним и тамним тоновима. Сама синтагма показује ону личну предодређеност у Крлежином приповедању о Супилу која открива не само субјективизам него и дубоку проблематичност Крлежиног постављања Супила у историјску ситуацију.

Управо ова затајена и делотворна идентификација омогућава снажну патетику у описивању положаја хрватског политичара који је „романтик, пустолов и уклети сањар".[166] Он је „трагично хрватско лице, коме је чета дезертирала". Он је вођен „својим гарибалдинским романтичним срцем", па је донео „на поклон себе, све своје, читаву своју супстанцију духовну и тјелесну, своје месо и своју душу, своју судбину".[167] Он је „кондотјер, који с поломљеним мачем стоји пред сломом, а војска му се разлетјела као стадо овнова пред грмљавином".[168] Ова стилизација индивидуалних Супиловљевих својстава – сродна Крлежином самоогледању – има додатни квалитет у надолазећој уопштавајућој идентификацији: Супило је поистовећен са самом хрватском идејом и хрватском судбином. Јер, „Супило носи у себи сву ту четиристогодишњу хрватску тмину", „све то осјећање кроатенлагерске тмине", „најтајанственије бити хрватскога збивања",[169] „све те очајне напоре, како да се ствар заустави и хрватске масе ослободе".[170] Није, дакле, реч о сусрету два политичара него о сусрету два симбола. Околност да се *Баје* „сви планови, све илузије, све наде и све трагедије Франа Супила савршено не тичу ништа"[171] поприма одлучујуће обележје једног политичког става који доводи до слома Франа Супила. Сусрет у Нишу представља – у овом есејистичком доживљају – „претпоследњи акт трагедије",[172] јер је пропао Супиловљев покушај „да спаси за Хрватску што се може спасити у посљедњем тренутку".[173] Следио је Лондонски уговор, а „иза њега није могло доћи друго него лудило и смрт".[174]

Смрт Франа Супила није, међутим, само његова смрт, пошто је сав његов живот знак најчистијег југословенства: „та најчистија и најтипичнија хрватска трагедија је југославенска, као што су југославенске типично

[166] Мирослав Крлежа, *Десет крвавих година*, 145.
[167] Мирослав Крлежа, *Десет крвавих година*, 146.
[168] Мирослав Крлежа, *Десет крвавих година*, 158.
[169] Мирослав Крлежа, *Десет крвавих година*, 147.
[170] Мирослав Крлежа, *Десет крвавих година*, 148.
[171] Мирослав Крлежа, *Десет крвавих година*, 145.
[172] Мирослав Крлежа, *Десет крвавих година*, 144.
[173] Мирослав Крлежа, *Десет крвавих година*, 149.
[174] Мирослав Крлежа, *Десет крвавих година*, 144.

српске смрти Принципа, Гаћиновића и Аписа.“[175] Карактеристично Крлежино клизање од индивидуалних садржаја човековог живота до колективних симболизација које се уписују у сам тај живот наводи нас да се запитамо: зашто су – у Крлежином доживљају – атентаторска, револуционарна и завереничка смрт типично „српске смрти“? Зашто то не би могле бити брегалничка и кајмакчаланска смрт? Крлежин есејистички потез наговештава да мора постојати неки *заједнички именитељ* који појединачне трагове издвојених људи претвара у драматске и парадигматске симболе „српске смрти“. Шта их, дакле, уједињује?

То нам показују речи о Драгиши Васићу: „Као мученици солунског процеса, којима је смртна осуда читана од поноћи до свитања, као покојни Гаћиновић који је у Америци за време рата агитирао *против легија*, као пок. Супило, који је полудео у Лондону... и Драгиша Васић је боље видео у рату, и тако је имао тачнији поглед после рата, када је завеса опет спуштена.“[176] Супротстављени српској влади и круни, уплетени у послове око сарајевског атентата, „мученици солунског процеса“ корелативни су са Принципом и Аписом као есејистичким репрезентантима типично „српске смрти“. Гаћиновићево супротстављање окупљању добровољаца за Солунски фронт, као супротстављање политици српске владе и круне, поклапа се са Супиловљевим супротстављањем, природним за некога ко „осјећа сву панику Кроатенлагера“.[177] То су претпоставке по којима су њихове смрти парадигматично *југословенске*: таквима их чини *заједничко* негативно усмерење ка антагонистичком симболу – *Баји*. Карактеристично *југословенске* смрти су, дакле, оне које се по потпуној негацији одређују спрам *Баје*. Јер, „Супило стоји пред Бајом... осјећајући како стоји пред непријатељем“.[178] Ко је – у овом симболичко-есејистичком рингишпилу сила – *Баја*?

Премда индивидуализован као „слаба цинцарска памет под принцеугенском шајкачом“,[179] он је битно уопштен, претворен у историјску силу српске владе и круне, јер је доживљен као загрижена кратковидост гладног цинцарског етатизма,[180] претворен у силу немилосрдну и прорачунату, која ће „продати Супиловљеву посљедњу фунту меса, без једне једине унутарње емоције, као да продаје месо за клаоницу“.[181] Ако Супило представља

[175] Мирослав Крлежа, *Десет крвавих година*, 158.
[176] Мирослав Крлежа, „Драгиша Васић“, у: Драгиша Васић, *Црвене магле – Критичари о Драгиши Васићу*, Изабрана дела, књига 1, Просвета, Београд, 1990, 355.
[177] Мирослав Крлежа, *Десет крвавих година*, 147.
[178] Мирослав Крлежа, *Десет крвавих година*, 148.
[179] Мирослав Крлежа, *Десет крвавих година*, 148.
[180] Мирослав Крлежа, *Десет крвавих година*, 150.
[181] Мирослав Крлежа, *Десет крвавих година*, 145.

„драмску загонетност типично хрватске појаве",[182] ако је – у складу са тим – његова политичка трагедија типично *југословенска*, као што су такве – као „смрти на вјешалима, у лудилу или у биткама"[183] – и типично српске смрти, каква *типичност* бива обележена „легендарним трговцем лешева на велико и мало"?[184]

Упозорен да постоје сведочанства – попут мемоара Ивана Мештровића – о томе да лични односи између Пашића и Супила не само да нису били лоши него су „чак били добри", што је у супротности са његовим тврдњама, Крлежа – који није никакав сведок самих историјских догађаја и околности – одговара у потпуном складу са сопственом есејистичком идентификацијом и визијом: „онако како сам ја описао Супила у Нишу, тако је било".[185] То значи да је једно *негативно предразумевање*, дубоко симболизовано, прилагодило историјске чињенице и сазнања сопственим предодређењима. Отуд верност тим предодређењима није могла бити усколебана никаквим чињеницама, јер је почивала на темељном Крлежином осећању идентитета: личном и колективном, есејистичком и приповедачком, уметничком и политичком.

У расветљавању овако стилизованих типичности, пре него што одговоримо на загонетно питање о политички типичном које оличава фигура *Баје* у Крлежиној представи, неопходно је да направимо два важна разликовања. Каквих је размера Крлежино *романтизовање* Супила? Оно свакако подразумева индивидуална својства хрватског политичара, у чију фигуру уткива прегршт трагичких мотива. Оно, међутим, трансцендира његову личност у сцени у којој препознајемо „тифоидни Ниш године Петнаесте, гдје Супило клечи". Ко *клечи*? У овој патетичној визији појављује се трагичка вертикала хрватске распетости и вртоглаво успиње у нарастајућу немилосрдност судбинског подсмеха, који је учинио да *клечи* човек „заљубљен у хрватство". Пред *ким* клечи? „Пред легендарним трговцем лешава на велико и мало". Овај изразито романтизовани и политизовани призор испричан је у високомиметском регистру, у узвишеном тоналитету, са јаким апелом на читаочево уживљавање и емотивно ангажовање. Као такав, пак, он – средствима индивидуалног доживљаја – одсликава кључни колективни доживљај који ће бити обнављан у различитим околностима, проналажен у разнородним историјским сведочанствима и актерима и увек служити као подлога и оправдање за идеологију титоистичког југословенства, са посебним обзиром на појам *српске кривице*.

---

[182] Мирослав Крлежа, *Десет крвавих година*, 147.
[183] Мирослав Крлежа, *Десет крвавих година*, 159.
[184] Мирослав Крлежа, *Десет крвавих година*, 148.
[185] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, III (1978–1979), 202.

Важан моменат *политичкоі романтизовања* обележава Крлежина склоност да општост Супиловљеве фигуре идеализацијски *шири* на потпуно приватна човекова својства: собе у којима је становао, јела која је јео, одела која је носио. Обнављајући сећања Ивана Мештровића, Крлежа скицира како је Супило у Лондону „становао у једном скровитом хотелу, у соби гдје је на примусу могао кухати грах", па су га налазили „у одијелу и ципелама гдје лежи већ два или три дана на кревету у својој меланколичној депресији": „он лежи ту, нит се прао, нит се бријао, соба незагријана, прљава, све смрди од примуса".[186] Сви ови детаљи издвојени су да би – и у приватним стварима – осликали трагичну осамљеност Франа Супила. Такав поступак отискује привилеговани *политички став* у Крлежиној имагинацији. Ствари су постављене тако сугестивно да нас готово наводе на то да заборавимо да нам Крлежа приповеда по Мештровићевим сећањима. Али, ако је био вољан да уважи Мештровићев опис Супиловљеве очајничке узнемирености, зашто није уважио Мештровићеве назнаке о добрим личним односима између Супила и Пашића? Зато што се то сазнање није поклапало са *његовом* визијом Супила као човека који клечи и страда „заљубљен у хрватство".

Сама Крлежина визија има у стварности – и у сећањима очевидаца – упадљив нискомиметски контраст. Јер, насупрот Крлежиним тамним валерима који одсликавају драматску Супиловљеву изгубљеност у Нишу постоји сведочанство о томе „како је Супило, као крупан човек, много јео, а имао је изврстан апетит". Понети пламтећом сугестијом о трагичкој величини овог човека, намах бисмо могли помислити како је изгубио апетит у Нишу. Јер, зар нисмо сазнали да је био неутешан и потресен због неуспешног сусрета са Пашићем? „У Нишу су чувени јагањци, а у ресторану 'Балкан' увек је било за ручак и за вечеру, јагњећег печења, које је Супило јако волео." Ови споменарски моменти – у успоменама које не скривају да је састанак Пашића и Супила био политички неуспешан – као да спремају читаоца за неки комички узлет: „Узео би јеловник, зовнуо би келнера и поручио би: 'Јањетине, пријатељу... Две порције одједном!' Ми смо сви правили шале на рачун Супила кад би он, накнадно, ако је јањетина сасвим свежа из пећи или са ражња, поручио и трећу порцију!"[187] Ова реалистичка и нискомиметски исприповедана сцена – и сама део једног унапред оформљеног погледа на људску ситуацију – превасходно нам дочарава у коликом степену је *повишен тоналитет* Крлежиног описа.

Крлежин критика радикалске политике била је у много чему сродна са развијеном и беспоштедном критиком коју је истовремено – храбро и темпераментно – износио Драгиша Васић. Али, између двају наизглед сродних

[186] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, III (1978–1979), 50.
[187] Лазар Марковић, *Срби и Хрвати*, СКЗ, Београд, 1993, 164.

погледа на радикалску политику има важних разлика. Јер, Васићева критика Пашића превасходно је везана за унутрашњу политичку борбу, као што је и испуњена огорчењем због радикалских настојања да успех читавог народа у рату припишу својој политичкој партији, да теготни оков народног прегнућа учине златним груменом сопствене политичке памети. Крлежа – који преузима многе садржаје и мотиве из Васићеве критике радикалске политике – даје сасвим особен правац својој критици. Јер, он све употребљене мотиве поставља у перспективу *југословенства*. Тако је Пашић постао неко ко је *антагонист* Крлежине представе о југословенству.

Ко је, дакле, *Баја* у Крлежиној теорији типичног? То нам откривају *маргиналије* писане поводом *Енциклопедије Југославије*. Оне показују како је Крлежин индивидуални доживљај *подударан* са идеологијом титоистичког југословенства. Јер, *Баја* је репрезентант не само српске политике него и целокупне српске културе. Крлежа је недвосмислен: „Чему губити ријечи на дискурсивна заобилажења, када Белић формулира јасно и логично све оно што су о томе мислили, говорили и писали Цвијић, Слободан, Богдан, Јаша, Саша, и од Недића и Вука до Боже Кундака и Баје, једногласно сви." (*М*, 528) Целокупна српска културна и грађанска традиција – до дубоко у деветнаести век – изведена је на оптуженичку клупу, далекосежно је осумњичена и у политичком и у научном виду, у име Крлежине визије југословенства.

Сама та визија, пак, није подвргнута саморефлексији, већ је остала непроблематизована: како неко ко је, попут Супила, „заљубљен у хрватство до свог посљедњег даха" може бити симбол југословенства, док сви репрезентанти српске културне и грађанске традиције – чак и Скерлић, јер је он „изигравао Југословена, а у бити је био велики националист, различито од Матоша који је у бити био Југословен, али и Европејац"[188] – остају одвојени од аутентичне могућности југословенства? Како човекова љубав за хрватство не обезвређује ваљаност његовог југословенства, док брига за – рецимо – *српско становиште* обезвређује сваку човекову привржeност југословенству? На тој асиметричној подлози је заснована Крлежина визура која је у битним корелацијама са титоистичким југословенством у чије име

[188] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, I (1956–1975), 68. – Постоји подударност у оцени Скерлића као националисте коју износи загребачки „Телеграм" од 24. вељаче 1967. године, што је мишљење изнето у титоистичкој Југославији, и оцене која је Скерлићу дата у загребачкој „Спремности" од 2. српња 1944. године, што је мишљење које припада времену Независне Државе Хрватске. На овај континуитет у оцени Скерлића, као и бројне подударности између два удаљена времена, указао је Јорјо Тадић у полемичком одговору који наша штампа није желела да објави 1967. године („Сабласти круже Југославијом", *Историјски часопис*, Београд, књига XVIII, 1971, 50). Тако Крлежина оцена Скерлића делује као закономерни плод подударања минималистичког и максималистичког пола хрватске културне политике.

настаје *Енциклопедија Југославије*. У том асиметричном симетризму односи су детерминисани: симетрија подразумева непромењиву равнотежу *страна*, али непрестану неравнотежу *интензитета*; равнотежа почива на *статици* успостављених односа, док неравнотежа почива на њиховој *динамици*. То су предодређујући видови Крлежине енциклопедијске арбитраже.

Она почива на вредносном поништавању својих неистомишљеника и противника као поништавању које је вођено јаким емотивним афектом. Ако читава српска културна и грађанска традиција представља један начин мишљења и систем, онда свакако ваља казати да „у том систему било је логике. Та логика кретала се додуше на четвероножној памети, али памети примитивној, која је никла између оних балканских урвина и дипломатских кланаца јадиковаца, у трајној паници звјерке која њуши замке и гвожђа и опасности на све стране. Не вјерује никоме па ни себи, с јединим намјером да здипи шта може.“ (*М*, 528) Ова анимализација читаве српске грађанске традиције, као свођење универзитетских професора, француских и бечких ђака, берлинских и петербуршких специјализаната на „четвероножну памет“, као амблематско означавање свих њихових цивилизацијских прегнућа и резултата у српској средини ознаком „памети примитивне“, ово ширење анимализацијских техника на читаву једну средину, која се поистовећује са „звјерком која њуши замке и гвожђа“, представља трајни улог хрватске културне политике. Јер, укидајући било каква грађанска и културна својства заступницима српских традиција и интереса, она трајно означава анималистичко-биологистички темељ *сваке* српске националне егзистенције.

Тек када се уклони магистрална српска културна традиција која је омогућила постепено настајање српског грађанства, као неминовног носиоца целовите еманципације српског народа, настаје пожељна слика српске националне егзистенције. Тек тада се Крлежа може огласити *романтичном похвалом* прогресивности српских устаника. Кога она обухвата? „Кубуром и топовима, коњаничким препадима, хајдучким бусијама и опсадама, ситним тактичким лукавствима, скупоцјеним митом, дипломатском претворљивошћу и подвалама, а често изазовном, управо пркосном окрутношћу, они [србијански сељаци] су покушали све да исправљају из крваве чорбе, над којом је читава Европа зијевала годинама, проматрајући како месо србијанске раје цврчи за богате господске печенке.“[189] Крај све романтичне позитивности Крлежиних речи о Првом српском устанку,[190] његова слика – као оно што проистиче из његове матичне имагинације – није у битном промењена, као што је остала, упркос менама различитих времена̂, суштински нетакнута.

[189] Мирослав Крлежа, *Есеји I (југославенске теме)*, Изабрана дела, књига VI, Слобода, Београд, 1977, 284.
[190] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, III (1978–1979), 316.

Јер, све манифестације устаника у битној су сагласности са сликом „звјерке која њуши замке и гвожђа", као што су у дослуху са представом – из есеја *Слом Франа Супила* – о ономе „што је мала Србија, својом *мрављом* упорношћу, успјела да оствари за посљедњих педесет година".[191] Имамо – у 1928. години – српску националну егзистенцију као *мрављу*, као што је – у 1954. години, „о стопедесетогодишњици устанка" – она упризорена кроз „месо србијанске раје", да би – у време настајања *Енциклопедије Југославије* – она била одређена „четвероножном памети" која одговара „звјерки која њуши замке и гвожђа". Српски устаници кривудају од „хајдучких бусија" до „опсада". Српски државници и професори – сто година касније – крећу се од *балканских урвина* до *кланаца јадиковаца*. Ништа се – у овој имагинацији – није променило ни када се она протегне на стопедесет година српског културног и државног трајања. Увек је то мрачни и нагоном испреплетени простор на којем вреба покрет *звери*. Отуд доминира метафорика *меса*.[192] Она, међутим, не спречава Крлежу да повуче два важна идеолошка потеза.

Он пренаглашено поставља Први српски устанак у јужнословенску историјску резултанту науштрб његовог аутентичног српског залеђа. Да би тај правац био идеолошки обезбеђен, биле су неопходне извесне корекције. Отуд Крлежа каже: „Почело је ово буђење патријархално, архајски наивно, као што и Слијепац пјева: са светим Трипуном и светим Веригама, са светим Ђорђем и светим Димитријем на муњама распараном српском небу."[193] Крлежина алузија на Вишњићеву песму *Почетак буне против дахија* прецизно нас води ка месту на којем је извршена идеолошка корекција. Док помиње – по тексту народне песме – све општехришћанске свеце (Трипуна, Ђорђа и Димитрија), Крлежа помиње и – „свете Вериге". То је алузија на стих: „сину муња на Часне Вериге". Зашто су Крлежине вериге *свете*, иако у народној песми пише да су оне *часне*? То је само наизглед немотивисано. Јер, овакво именовање служи да се изостави четврти светац кога народна песма не пропушта да помене: „гром загрми на Светога Саву". Зашто Крлежа изоставља јединог националног свеца из народне песме о Првом српском устанку?

Зато што је – у 1954. години – на делу обрачун са светосавском идеологијом као озлоглашеном заставом великосрпског национализма. Зато што се испод тог обрачуна истовремено одиграва обрачун са светосавском традицијом као егзистенцијалном, историјском и културном вертикалом која спаја Први српски устанак са претходним – и *устаничким* – вековима, која открива – поред универзалне и напоредо са њом – и националну димензију стихова народног певача. Зар у банатском устанку, из 1594. године,

[191] Мирослав Крлежа, *Десет крвавих година*, 147–148. Подвукао М. Л.

[192] Мирослав Крлежа, *Есеји I (југославенске теме)*, 283, 284, 293, 304.

[193] Мирослав Крлежа, *Есеји I (југославенске теме)*, 283.

устаници – под вођством вршачког владике Теодора, касније ухваћеног и одраног „на мех" – не беху носили барјаке са ликом Светог Саве? Бележи то дубровачко предање.[194] Ту националну компоненту народна песма *памти*, а Крлежина евокација народне песме – заштићена идеолошким разлогом – *брише*.

Она то чини да би поставила тежиште устаничких прегнућа на југословенску компоненту, али и да би ослободила простор за други идеолошки аргумент: постављање Првог српског устанка у резултанту кретања „када се под Титом антиципира развој наше цивилизације за читаво стољеће".[195] Као да је оцртан нови распоред идеолошких сила: тамо где је Тито резултанта Првог српског устанка као да нема места за Светог Саву у стиховима народног певача.

Било да употребљава позитиван или негативан вредносно-идеолошки предзнак, Крлежа остаје доследан основним претпоставкама своје представе: поништавању културних и грађанских традиција, да би есејистички и лексикографски привилеговао анимална својства читавог једног света у дугом трајању. Тако се социјалистички критеријум – критика грађанства – претвара у национално нихилистички поступак: нема никакве српске културе мимо „сљепачке литературе хајдучије". Тако је слика *гоњене звери*, са свим прикладним конотацијама дивљег, органског, анималног, које се асоцијативно шире на различита и њима често несагласна подручја државног, културног и духовног, као слика призвана да би обезвредила српско грађанско, културно и политичко постојање, истовремено и пожељна слика српске историјске традиције. На овом карактеристичном *прирастању негативитета* – чији је магистрални израз политичка мисао Мирослава Крлеже – настаје идеологија титоистичког југословенства.

Шта значи написати у лексикографској одредници да је Гарашанин „један од најугледнијих чланова те странке"? То значи говорити „језиком и стилом божићних прилога београдске штампе" (*М*, 20). То не значи, дакле, говорити језиком и стилом штампе као такве. Јер, неопходно је нагласити да остаје под сумњом „београдска штампа". Какво семантичко језгро, какав историјски садржај и какав идеолошки набој подразумева појам *београдске штампе*? Јер, он је само *политичка метонимија* – као што је то и фигура *Баје* – за један много усредсређеније осмишљени идеолошки и политички појам. Када Љубомир Дурковић-Јакшић нагласи – у лексикографској одредници – како су Аустријанци помагали рад католичких мисионара, онда долази до *главноредакторске* оцене да је помињање ове историјске чињенице у ствари „политикантска инвектива са подтоном распиривања

[194] *Историја српског народа*, III-1, СКЗ, Београд, 2000, 251, 254.
[195] Мирослав Крлежа, *Есеји I (југославенске теме)*, 308.

религиозног раздора". То је, дакле, политичка оптужница настала у часу када се „наша Енциклопедија јавља у одређеном хисторијском моменту". Али, *ко* саопштава инкриминисану реченицу о католичким мисионарима? То није њен аутор као научник. Зашто? Зато што је схваћен као представник „једног читавог координираног погледа на свијет" (*М*, 88). Постоји, дакле, појединачни ниво на којем се открива *историчар*, као што постоји и посебни ниво на коме препознајемо *београдску штампу*. На ком нивоу општости се они могу срести? Обележава га синтагма о *координираном погледу на свет*.

Овај појмовни низ – у језику партијске бирократије, као и у Крлежином језику – закономерно води „великосрпској буржоазији" која „није фиктиван" појам. Јер, „као социјална појава, била је састављена од једног дијела цинцарске чаршије, представљеног у радикалским кабинетима, но неразмјерно јача снага њена, била је Двор, камарила и генералитет" (*М*, 598). Тако је *Баја*, као опсесивни мотив Крлежине политичко-есејистичке имагинације, добио свој енциклопедијски корелат у појму *великосрпске буржоазије*. Ту је темељ његове „слабе цинцарске памети" и „цинцарског етатизма" који он оличава, јер „цинцарска чаршија" представља *политичку метонимију* за проказану „великосрпску буржоазију".

Сам Крлежа је овом *политичком метонимијом* обележавао београдски свет као нешто што припада једном координираном погледу на свет. Реч *чаршија* – као високофреквентна реч његовог дискурса – јесте његова реч за *београдски поглед на свет*,[196] у чијој су позадини ситуирана политичка значења великосрпске буржоазије. Тако је – у многим говорима и партијским записницима – и код Тита. Није то морало бити плод веза које је он имао са Крлежом „као с публицистом и политичарем":[197] њихова *подударност* могла је бити последица поунутрашњивања поливалентно обликоване *заједничке идеологије*. Јер, *великосрпска буржоазија* је – још између два светска рата – обележена као *хегемон* у Краљевини Југославији.

Шта нам то открива? Да је појам *чаршије* употребљаван као метонимија за појам предратног *хегемона*: оног *хегемона* против кога је изведена социјалистичка револуција у чије име се и ствара *Енциклопедија Југославије*. У том непрестаном и неопозивом помињању *чаршије*, *београдске чаршије*, *великосрпске буржоазије*, *хегемоније*, у том незаустављивомројењу речи, синтагми, реферата, експозеа, конгресних докумената и конференцијских пледоајеа, пребивају различити реторички и стилски орнаменти за основни појам – *српска кривица*. А ако је магистрални културни ток са својим

[196] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, I (1956–1975), 67; Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, II (1975–1977), 173; Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, III (1978–1979); 108; Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, IV (1980–1981), 49, 116.

[197] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, IV (1980–1981), 35.

политичким и културним представницима од половине XIX века подведен под појам *београдске чаршије*, онда *српска кривица* – у идеолошкој употреби – подразумева целокупну културну и грађанску српску традицију. То је сигнал – и код Крлеже, и код Тита – да треба далекосежном сумњом испунити и уздрмати свако поверење у културну и еманципацијску моћ и допринос српске културне и грађанске традиције. То је темељ *Енциклопедије Југославије*.

У садашњој идеологији секуларног свештенства видан је напор да се Крлежа – као еминентно хрватски писац – претвори у *мост* и *симбол* регионалне сарадње. Тако титоистичко југословенство добија политички привилегован вид и делотворан *идеолошки* постамент. Све је то могуће зато што у Београду нема препрека – ни елементарног опреза нити разумне сумње у оно што се нескривено намеће – да се хрватски писац појави као репрезентант југословенства. Са Андрићем је, пак, ствар друкчија: у Загребу је он могућ – видели смо то још у Крлежином некрологу – *тек* као хрватски писац. Како он то није био и како – од чега се често необразложено одвраћа поглед – *то* није ни хтео да буде, онда Андрић може постојати само као колатерални *мост* нашег регионализма. Околност да би неки еминентно српски писац – онолико идеолошки искључив, нетолерантан и непријатељски настројен према магистралним токовима хрватске културе колико је то Крлежа био према српској, и исто толико и дуготрајно утицајан као он – могао бити мост регионализма у Загребу једноставно је искључена. Тамо су могући само они српски писци који потврђују давнашње хрватске представе о српској култури и традицији. То није чињеница која је условљена само садашњим приликама, већ која је кристализована културном асиметријом титоистичког југословенства.

Крлежине *Маргиналије* нам упечатљиво показују како је настала – у каквом окружењу, са каквом идеолошком оријентацијом, каквим *духом* ношена – енциклопедијска парадигма која је деценијама стварала *подлогу* на којој је уопште могућа овако медијски оркестрирана мелодија – *presto*, *vivace* – о Крлежином вечном поновном дошашћу: *allegro*. У њој има широких распона *крлежијанског духа*: *larghetto*, *largo*. Њен најљупкији тон, *allegretto*, сладак попут марципанских колача, *maestoso*, сентиментални као сећање на добростиву баку, *adagio*, *andante*, која се смеши и маше нам из даљине, *moderato*, оличава Бора Ћосић: *con brio*. Он је свакако нискомиметски одзив на *крлежијанске тонове*, *allargrando*, али идеолошки беспрекоран: *grave*, *sostenuto*. У којим то *изборима по сродности* са Крлежом затичемо свакако најрекламиранијег учесника *Фестивала једног писца*: Крлежиног

фестивала који је током месец дана трајао „у организацији Културног центра Београда"?[198]

Сам Бора Ћосић – пред крај 1997. године, можда у улици берлинских липа, можда у магловитим вртовима груневалдских eмбахада, можда из собе чији је прозор уперен у вијугаве стазе тиргартенских паркова и мостова – описао је српску средину као „зверињак", српску државу као једну „међу најзверскијим државама данас", људе који ту живе као такве да му омогућавају да „о зверима говори да су звери".[199] Крлежино двоструко, асиметрично симетрично, јанусовско лице препознајемо као траг у овим речима Боре Ћосића. Када нас именује као *звери*, он суштински примењује крлежијанску метафорику, која има сасвим одређене политичке и културне импликације: *превасходно* оно нагонско, анимално и биолошко одређује не само српску историју и културу него и сваку могућу садашњост. У томе је дубинско подударање са увидима које су нам подариле Крлежине *Маргиналије*.

Није све тако непоправљиво неповољно. Ствари се – понекад – могу поправити. Тако је Бора Ћосић поднео жртву и почео да прима *српску* националну пензију. Бела Крлежа је – 1929. године – личном посетом исословала да министар просвете Божидар Максимовић потпише решење које омогућава подизање новца од награде за драму *У агонији*.[200] То је био министар у време шестојануарске диктатуре када се знало догодити пуно тога неочекиваног: „У годинама диктатуре Мирославу Крлежи, осведоченом левом интелектуалцу и борцу против режима, Министарство просвете одобрава специјалне тантијеме за сва сценска дела која се приказују у Београду и Загребу у висини од 20%. Истовремено, осталим драмским писцима (Јосип Кулунџић, Петар Пеција Петровић и други) чини се велика част ако специјалне тантијеме добију и само за премијерну представу."[201] Ко је био тај изненађујуће симпатични министар? Ствари – и кад се поправе – не могу се променити. Био је то Божа Кундак, кога Крлежине *Маргиналије* ситуирају у репрезентативну колону угледника – „Цвијић, Слободан, Богдан, Јаша, Саша, и од Недића и Вука до Боже Кундака и Баје, једногласно сви" – који имају „четвероножну памет", које предводи фигура *Баје* и које највемније дочарава слика „звјерке која њуши замке и гвожђа".

Зар се – у наше дане – није раскрила још једна *крлежијанска подударност*? Звери су наставиле да остављају своје мизерне и блатњаве пореске

[198] „Miroslavljevo jevanđelje apokrifna verzija", *Danas*, Beograd, subota-nedelja 12-13 maj 2012, XII.

[199] Мило Ломпар, *Моралистички фрагменти*, Нолит, Београд, 2009, 93–136.

[200] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, I (1956–1975), 93.

[201] Љубодраг Димић, *Културна политика Краљевине Југославије*, III, Стубови културе, Београд, 1997, 293.

износе у свој бедни и вазда дефицитарни буџет, звери су напокон стављене у кавез, премда су и даље остале звери, зато су и стављене у шипке, али сада се из тог буџета може узети *национална пензија*, симпатичан износ од неколико стотина евра месечно, једна суштински *зверска* пензија, премда добродошла потпора у великој светској економској кризи, због које нам никада неће одузети награду *Хајнрих Хајне*, нити скинути нашу драму са позорнице *Comédie française*, као што су то углађена диселдорфска и париска господа - никако звери - учинила Хандкеу, који је, пак, износ од 50.000 евра - у овој кризи - поклонио и лично однео зверима из Велике Хоче, док је наш крлежијански заточник чуварно прихватио зверски новац, као да нам додељује милост, али не и индулгенцију, па сад антишамбрира по ходницима и предворјима „у хотелу Мажестик у коме је одсео, баш као што је то често чинио и сам Крлежа".

И шта нам - у таквом стицају околности - одједном открива? Непролазну и вечиту ни мање ни више него неупоредивост и посебност београдског духа: „Кад год дођем осетим један дух који не постоји у Загребу, који не постоји у другим градовима. У најгорим временима овде је било неке притајене енергије. Уз све могуће тешкоће, овај београдски дух је нешто посебно. То је једна средина коју и ја веома ценим."[202] Зар се то тако понесено није могло казати 1997. године, када су тешкоће биле заиста знатне? Зар се није то могло казати у часу када су одважно именоване *звери* које је само требало препознати као спремишта притајене енергије и посебног духа? Зар није некако отменије - некако више господски - да се овај комплимент у односу на Загреб упути из Загреба? Зар човек не би био *le grand seigneur* да је то рекао у часу када није пружио малу, пуначку и белу руку ка националној пензији? Тада - међутим - не би био стављен у покрет онај *београдски дух* коме је отпевана цела ова мелодија. Који је то дух? То је дух самопорицања. Он нам обезбеђује да све то тако траје, непрестано, у ритму или без ритма, у стрипу или на фестивалу, по тромости и људског и светог и светског духа, по космичкој сили глупости људске, у вјеке вјекова, незаустављиво и заувек.

Титоистичка кристализација: енциклопедија

Да унутар југословенства постоји неко скривено кретање од потискивања *српског становишта* до појма *српске кривице*, уверљиво нам показује судбина појединих културних институција: када је - у 1920. години - обнављан рад *Српског књижевног гласника* појавила се - „не по дневном реду него по поштењу и одушевљењу" - недоумица везана за име часописа: „да

[202] „Miroslavljevo jevanđelje apokrifna verzija", XII.

ли ће се *Гласник* и даље звати *Српски књижевни гласник*?" Ту тему су обновитељи дочекали мирно, али не и равнодушно. Јер, сви су они – Слободан Јовановић, Владимир Ћоровић, Јаша Продановић, Милан Грол, Веселин Чајкановић – имали иза себе дуге године посвећене успону југословенства: и док су неки били у рововима, неки су изгубили синове за време Великог рата. Сви су, пак, то време провели у емиграцији. Али, сви су, такође, били одани оним својствима – тековина, континуитет, навика – која обликују један културни образац. Описујући ту светлу, незаборавну тачку из духовне хронике *Српског књижевног гласника*, Исидора Секулић упечатљиво илуструје тежину њиховог колебања између *српског* и *југословенског* становишта: „Величанствен је био тај скуп, та лица, те муке, то поштење правих људи. Србија, као толико пута, јуначко је сабрана, решена да трпи, да прегори."[203] Иако сама дилема није административно наметана, ипак њено постојање показује какав је био дух времена и колико је много духовне и моралне снаге требало да се очува *српско становиште* пред надирућим *југословенским* становиштем.

То показује и белешка којом је Милан Ћурчин поздравио нову серију *Српског књижевног гласника*. Он опажа да је часопис „чак... задржао у натпису – и после свега што се десило – оно *Српски*, иако... ситнијим словима". Премда се та *ситнија слова* управо појављују као знак повлачења *српског становишта* из наше јавне свести, Ћурчин оцењује да то није довољно, да је реч *српски* „требало сасвим изоставити, и да је у тој јединој тачци требало одступити од традиције, ради ствари. Јер постоји опасност да се оно криво тумачи и сматра као инсистирање на имену."[204] Овде се открива напоредност српског и југословенског становишта у нашој јавној свести: нека врста њиховог динамичког односа који постепено доводи до нестајања српског становишта.

Али, ако сада направимо паралелу са сазнањем о томе да је – 1946. године – без било каквих недоумица и премишљања, чак без формалних овлашћења, по чистом аутоматизму, самоиницијативно, у штампарији, Јован Поповић – потоњи члан оне комисије Министарства просвете која ће прописати шта је дубровачка књижевност – избрисао придев *српски* из имена новопокренутог часописа,[205] онда уочавамо целину историјске путање: тај гест није био плод потискивања него брисања, он није значио превазилажење него уништавање. Али је он био могућ само као плод усвојене свести о српској кривици.

---

[203] Исидора Секулић, *Из домаћих књижевности*, II, Сабрана дела, књ. 5, Вук Караџић, Београд, 1977, 248.

[204] *Нова Европа*, Загреб, књига I, број 1, 16. септембар 1920, 65.

[205] Никола Милошевић, *Политички споменар од Броза до ДОС-а*, Информатика, Београд, 2006, 22–23.

Околност да је први том *Хрвашске енциклоūедије* штампан фебруара 1941. године[206] најбоље показује унутрашњи континуитет хрватске политике. Јер, сама енциклопедија је настала у Бановини Хрватској, што открива како је енциклопедијски подухват увек у битним везама са државним обликовањем. Али, околност да је *шај* подухват *насшављен* у Независној Држави Хрватској показује да постоји дубинска подударност како између две државне форме тако и између два енциклопедијска времена. Да ли би, наиме, било могуће да Независна Држава Хрватска – у којој је толико српских и југословенских књига уништено зато што је била тоталитарна и расно нетолерантна држава – не само толерише него и наставља *Хрвашску енциклоūедију* да та енциклопедија није била у дубинској сагласности са новом државном суштином и формом? Сама *Хрвашска енциклоūедија* је поимана на тај начин. Тако се на насловној страни *Сūремносши*, као листа који показује шта је „мисао и воља усташке Хрватске", у априлу 1944. године, поводом изложбе „Три године хрватске књижевности и новинства", појављује фотографија Младена Грчевића, испод које се налази натпис „Од Башчанске плоче до Хрватске енциклопедије", који има и објашњење: „глаголски натпис краља Звонимира, први наш језични споменик из год. 1100; у позадини на зиду лик првог еуропског енциклопедисте Павла Скалића, далеког претходника највишег успона сувременог културног стварања хрватства, наше велике Енциклопедије; попрсје и тискана дјела Поглавника, обновитеља државне независности, чије плодове на књижевно-културном пољу, унаточ свих ратних тешкоћа и неприлика, бјелодано показује ова изложба."[207] Управо је, дакле, *Хрвашска енциклоūедија* била прикладна за ново време у оном општем циљу који одређује хрватску политику: то се одиграло на исти начин на који је књигу *Разлике између хрвашскоīа и срūскоīа књижевноī језика* Петра Губерине и Крунослава Крстића – премда објављену у Загребу 1940. године, у Бановини Хрватској – „усташки врх... 1941. наградио највећом књижевном ('антуновском') наградом".[208]

О унутрашњем континуитету сведочи и одредница о Милу Будаку, која се појавила у трећем тому *Хрвашске енциклоūедије*, у 1942. години. Јер, фотографија Мила Будака у усташкој униформи показује да је *Хрвашска енциклоūедија* израз државне политике Независне Државе Хрватске. Није, дакле, дата његова фотографија у грађанском оделу, што значи да он није визуелизован као адвокат или као писац, иако је и у тим својствима енциклопедијски представљен. Његова визуелизација је, међутим, у складу са оном реченицом која га представља као политичара: „Кад је 10. IV.

[206] *Hrvatska enciklopedija*, I svezak, Zagreb, 1941, 808.

[207] *Spremnost - misao i volja ustaške Hrvatske*, Zagreb, godina III, broj 113, 17. travnja 1944, 1.

[208] Stanko Lasić, *Krležologija*, knjiga III (Miroslav Krleža i Nezavisna država Hrvatska 10. 4. 1941-8.5. 1945), Globus, Zagreb, 1989, 147.

1941. обновљена Независна држава Хрватска, постао је чланом Државног вијећа и министром богоштовља и наставе. Послије је именован послаником хрватске државе у Берлину.“[209] Одредница је, дакле, написана у време Независне Државе Хрватске, она је саображена са идеологијом те државе и као таква – заједно са фотографијом – представља израз хрватске културне политике.

Шта нам казује сазнање о томе да ће у *Енциклопедији Југославије* текст о Црњанском скратити Мате Ујевић? Ко је то? Још пре Другог светског рата оцењен је – са левичарског становишта – као неко ко припада конзервативној и десничарској оријентацији.[210] Био је главни уредник *Хрватске енциклопедије*, штампане кориенским правописом у време Независне Државе Хрватске. У неутемељеном конструисању аналогија између хрватских и српских интелектуалаца, конструисању чији је циљ да се оно *неупоредиво* из хрватске ситуације апстрахује до непрепознатљивости, сазнајемо да би аналогон Мати Ујевићу могао бити Светислав Стефановић као „окупациони предсједник Српске књижевне задруге“.[211] Али, управо ова аналогија – сама по себи неутемељена – открива разлику коју је направио титоизам: док је Мате Ујевић постао уредник *Енциклопедије Југославије*, Светислав Стефановић је – без суђења – стрељан 1944. године. Иако под окупацијом није уређивао никакву енциклопедију, Веселин Чајкановић је био одстрањен са Београдског универзитета. Сима Пандуровић је био осуђен на пет година губитка српске националне части, јер је за време окупације наступао на књижевним приредбама у Коларчевој задужбини, преводио књижевна дела са немачког на српски језик, приредио за штампу родољубиве песме Ђуре Јакшића, био председник оцењивачког одбора на књижевном конкурсу средњошколске омладине.[212] Григорије Божовић је био стрељан зато што је уређивао *Пљеваљски весник*, основао Национални одбор у Пљевљима, у италијанском клубу читао своје приповетке и – неутврђеног дана и по дојави анонимног сведока – „одржао говор на погребу... команданта милиција, који је погинуо у борби против Народно-ослободилачке војске а у коме је говору јавно осуђивао оне који су убили тога издајника“:[213] вероватно је – ако следимо логику ове аргументације – било примерено месту и околностима да их хвали. Док је свако од њих понео свој крст, дотле је Мате Ујевић – у својству оперативног предводника *Енциклопедије Југославије* – добио да

---

[209] *Hrvatska enciklopedija*, III svezak, Zagreb, 1942, 440.

[210] Miroslav Krleža, *Moj obračun s njima*, Izabrana djela, „Oslobođenje“, Sarajevo, 1988, 225.

[211] Stanko Lasić, *Krležologija*, knjiga III (Miroslav Krleža i Nezavisna država Hrvatska 10. 4. 1941-8.5. 1945), 87.

[212] Станиша Војиновић, „Досије Симе Пандуровића“, *Српски књижевни лист*, Београд, број 8/113, година III/XII, април-мај-јун-јул 2014, 28.

[213] *Политика*, Београд, 4. јануар 1945, 4.

се забавља мењујући текст о највећем српском писцу: као усташки уредник *Хрватске енциклопедије*. Ово тврђење не треба разумети *персонално*: као тврђење да је Ујевић био усташа. Треба га разумети са *неперсоналног становишта*: како је *Хрватска енциклопедија* била остварење културне политике коју је заснивала Независна Држава Хрватска, онда то значи да је Ујевић обављао послове у чијем се залеђу налазила државна политика. Разлика је битна. Јер, Ујевићево лично уверење у тим временима може бити од значаја при процени његове личности, али не и за оно што је радио: и као „антифашиста",[214] он је могао деловати у резултанти хрватске политике.

Управо то тврди Станко Ласић када прави типологију могућих *начина* интелектуалног понашања у окупационим условима: Ујевићево понашање је сврстано у рубрику „компромисна ангажираност". Ту се налазе они људи које су „привлачиле неке компоненте усташке идеологије, прије свега истицање вриједности стољећима понижаваног и пониженог хрватства, али и визија о хомогености нације". То су, дакле, људи који су „с теоретског плана морали сићи на практично тло те подузимати конкретне мјере, које су додуше биле у складу са њиховим хрватством, али се нису подударале са свим усташким начелима".[215] Међу њима се помињу Мате Ујевић и Ловро Матачић.[216] Они су, дакле, предузимали конкретне мере које – и када се нису подударале са свим усташким начелима него само са некима од њих[217] – беху остајале у складу са унутрашњим континуитетом хрватске културне политике.

После 1945. године, толики људи у Немачкој морали су да објашњавају разлику између личног и официјелног у њиховим животима. Свест о тој разлици, о личним доследностима или самоизневеравањима, о неминовним или хотимичним уступцима режиму, о саосећању или саможивости, о вековном наслеђу које је учинило да сви слојеви друштва буду прожети мрачним духом нацизма, претворила се временом у једну културу сећања која – и кад је политички инструментализована – представља битан

[214] Влахо Богишић, „Проблем ломпаровске Хрватске", *НИН*, Београд, бр. 3058, 6. август 2009.

[215] Stanko Lasić, *Krležologija*, knjiga III (Miroslav Krleža i Nezavisna država Hrvatska 10. 4. 1941–8.5. 1945), 84–85.

[216] Stanko Lasić, *Krležologija*, knjiga III (Miroslav Krleža i Nezavisna država Hrvatska 10. 4. 1941–8.5. 1945), 29.

[217] Ако је – 1989. године – изричито казано да је Мате Ујевић прихватио неке компоненте и начела усташке идеологије, онда је наше одређење *усташког уредника* свакако сагласно са утврђеним чињеницама. Отуд није истинито казати да наше одређење није настало „на основи апсолутно тачних чињеница" (Radivoj Cvjetićanin, *Zagreb Indoors*, Dan Graf – Službeni glasnik, Beograd, 2012, 642). Одлучујуће је питање: зашто се у 2009. години жели оповргнути сазнање које је било неоспорно 1989. године? Зато што са́мо сазнање смета обнови механизма на којем ваља образовати нов период у распростирању хрватских културнополитичких интереса.

моменат сваке савремене свести о прошлости. Шта све можемо сазнати о Херберту фон Карајану? Да се налазио на фиреровој листи најважнијих националсоцијалистичких диригената; да је 8. априла 1933. године постао члан националсоцијалистичке групе V у Салцбургу; да је 1. маја 1933. године приступио националсоцијалистичкој групи у Улму: добио је број 3.430.914; да је 1935. године постао музички директор у Ахену и у том својству учествовао у извођењу дела Рихарда Трунка *Прослава новог фронта*, по тексту Балдура фон Шираха; да је 1938. године постао главни директор државне опере у Берлину; да је 1940. године постао шеф симфонијског оркестра државне капеле; да је у књизи Ханријете фон Ширах *Жене у Хитлеровој близини* записано како „Магда Гебелс није пропустила ниједан концерт младог Херберта фон Карајана"; да је на 50. Хитлеров рођендан награђен титулом државног капелмајстора; да је 1. децембра 1940. године наступио на 50. Концерту добрих жеља за Вермахт и то у Гебелсовој радио-емисији, са циљем да подигне морал трупа и њихову пожртвованост на позадинском фронту; да је Гебелс следећи дан у дневнику записао: „Aufmarsch der Prominenten: Leander, Serrano, Karajan und viele andere"; да је 1. маја 1941. године гостовао са државном опером у окупираном Паризу: изводили су Вагнерово дело *Тристан и Изолда*; да је 1951. године учествовао на првом послератном фестивалу у Бајројту; да је 1955. године постао шеф-диригент Берлинске филхармоније; да је 1956. године постао шеф-диригент Бечке опере.[218] Вијугава путања једног животног кретања преплиће се са увидом у невидљиве континуитете који опстају у различитим државним формама, јер извиру из невидљивих налога опште културне подлоге којој припадају. Али, како год да оцењујемо предочене околности, оне нам нису сакривене него заувек *остају* предочене.

Ако смо, пак, у *Енциклопедији Југославије*, у 1965. години желели нешто да сазнамо о Ловри Матачићу, суочили смо се са чудном празнином: „Оперни диригент у Осијеку (1919-1920), Новом Саду (1920-1922), Љубљани (1924-26), Београду (1926-1932; 1938-1941 директор) и Загребу (1932-1938). Од 1948 диригент опере у Скопљу."[219] Зашто не постоји никакво сазнање о Матачићевој каријери у периоду између 1941. и 1945. године? Зашто *Енциклопедија Југославије* не обавештава да је он као некадашњи директор Београдске опере 1941. године напустио ту дужност „да би се, као усташки потпуковник, диригент оркестра личне гарде поглавника НДХ, представио јавности својим правим звањем и припадањем"?[220]

[218] Ernst Klee, *Kulturlexikon zum Dritten Reich (Wer war was vor und nach 1945)*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2009, 267-268.

[219] *Enciklopedija Jugoslavije*, 6, Jugoslavenski leksikografski zavod, Zagreb, 1965, 39.

[220] Дејан Медаковић, *Дани, сећања*, II (1977-1978), 377.

Зашто у *Енциклопедији Југославије* нестају „и такви непобитни аргументи као што је чињеница да је *Пјесму хрватске побједе* Јерка Скрачића складао наш велики диригент Ловро Матачић. Павелић још није дошао у Загреб а Ловро Матачић пише глазбу на стихове који у задњој строфи гласе овако: 'Поглавниче, Вођо, чежњо свих Хрвата/ Нек те живи дуго Провидности моћ./ Чврста Твоја рука нама нека влада/ Света Твоја воља нек нам буде Вођ!'... Могло би се рећи да Матачић тада није знао како ће 'Његова чврста рука нама владати' па да му не треба замјерити што то није у својој умјетничкој глави наслутио. То би био приговор без икаква ваљана одговора када не бисмо читали у Иванишевићевој 'Хрватској позорници' да је интендант ХНК (или 'Хрватског Државног Казалишта') Душан Жанко повјерио у вељачи 1942. умјетничке и управне послове опере Јакову Готовцу и 'подпуковнику Ловри Матачићу'."[221]

Није реч о томе да ли је његово понашање за похвалу или за осуду него је реч о енциклопедијском изостављању података о његовом животу. То изостављање се одиграва пред очима живих и бројних сведока, који памте прилике и времена у којима је ова диригентска палица енергично секла ваздух изнад њихових глава. Необразложена енциклопедијска празнина отуд делује као дискретно и обавезујуће упозорење њиховом *приватном* сећању да се налази у раскораку са *официјелном* културом сећања. То показује какав је културни образац устројила титоистичка Југославија. Да није било тог *хотимичног* заборављања, могли бисмо различито мислити о околности да је Београдска филхармонија огласила концерт који је у дворани Коларчевог универзитета, марта 1971. године, требало да дâ Загребачка филхармонија и којим је требало да диригује Ловро Матачић.

Када нас уверавају у то како не постоји континуитет између *Хрватске енциклопедије* и *Енциклопедије Југославије*, будући да су наводно на делу случајне и личне подударности,[222] онда је на делу класична неистина. Јер, Крлежа се противи брисању одреднице о фра Томи Бабићу „без обзира што М. Ћурчин констатира да је Равлић преписао текст из Хрватске енциклопедије (Ујевићев)."[223] Зар овај пример не показује садржинску – као и персоналну – кореспонденцију између две енциклопедије? Крлежа каже како „Бакула фра Петар нашао се у алфабетару неког пописа, врло вјеројатно из Хрватске енциклопедије".[224] Крлежа опажа како се „преписује... из Хрватске енциклопедије" да је Lodovico Beccadelli „настојањем Ивана Гундулића

[221] Stanko Lasić, *Krležologija*, knjiga III (Miroslav Krleža i Nezavisna država Hrvatska 10. 4. 1941–8.5. 1945), 66.
[222] Влахо Богишић, „Проблем ломпаровске Хрватске", *НИН*, Београд, бр. 3058, 6. август 2009.
[223] Miroslav Krleža, *Marginalije*, priredio Vlaho Bogišić, Službeni glasnik, Beograd, 2011, 56.
[224] Miroslav Krleža, *Marginalije*, 60.

постао надбискуп у Дубровнику“.[225] Крлежа зна да се нешто „анулира, као потпуно сувишна парафраза Барадиног текста из Хрватске енциклопедије, III, 241“.[226] Отуд је садашња неистина о непостојању континуитета хрватске културне политике превасходно усмерена ка активирању хрватских интереса који су дубински усидрени у српској јавној свести.

У активирању ове темељне предрасуде важну улогу играју декоративни и спољашњи чиниоци који су усмерени ка очувању привида објективности у хрватским лексикографским подухватима. Тако се – у години 2009 – као важан наводни доказ о објективности *Хрватске енциклопедије* појављује сазнање о томе да у њој постоје и одреднице које је писао „гласовити београдски проф. Драгољуб Павловић“.[227] Шта значи помињање Драгољуба Павловића као „гласовитог“ београдског професора који је писао у *Хрватској енциклопедији* о Црњанском? Оно представља класичан пример *привидног* а не истинског аргумента. Јер, по чему је Драгољуб Павловић био на научном гласу? По својим студијама о дубровачкој књижевности, коју је посматрао у складу са учењем Павла Поповића, као „старију југословенску књижевност“. То значи да је није схватао као искључиво хрватску књижевност. Отуд је – 1971. године – „књига покојног професора , Драгољуба Павловића 'Старија југословенска књижевност'... мета... оштрих напада“ у Загребу, па Бранимир Донат пише како Павловић „све оно што припада 'корпусу хрватске књижевности атрибуира као наша приморска књижевност'“. Посебан значај придаје се чињеници да је реч о сталном универзитетском уџбенику, јер је то подлога за закључак о томе како је „то својатање саставни дио програма из књижевности“.[228] Тако се на универзитетску наставу у Београду *увек* – и 1967, и 1971, и 2009. године – мотри цензорским очима хрватске културне политике.

Зашто, дакле, *још* у *Хрватској енциклопедији* овај „гласовити“ београдски професор није заступљен у одредници о дубровачкој књижевности? Зато што је та књижевност неистинито одређена као искључиво хрватска књижевност. Непогодан за оно по чему је стекао научни глас, Драгољуб Павловић је употребљен као писац одреднице о Црњанском о коме никада није ни писао: на месту где његов стручни ауторитет и не постоји. Хрватска културна политика настоји, дакле, да непроблематичне одреднице у енциклопедијским формама – то су оне у којима нема хрватских политичких претензија – с предумишљајем заштити ауторитативним именом. Јер, то име је употребљено да би – посредно – санкционисало оно што ће у

[225] Miroslav Krleža, *Marginalije*, 81.
[226] Miroslav Krleža, *Marginalije*, 117.
[227] Влахо Богишић, „Проблем ломпаровске Хрватске“, *НИН*, Београд, бр. 3058, 6. август 2009.
[228] *Политика*, Београд, недеља 20. јун 1971, 9.

проблематичним одредницама – као што је дубровачка књижевност – обезбедити садржај какав је потребан хрватској културној политици.

Понекад то делује одвише директно. Шта је *Бранково коло*? „Бранково коло, српски књижевни часопис, излазио у Хрв. Карловцима од 1895 до 1914."[229] Ако иницијале Д. П. – којима је овај чланак потписан – сравнимо са пописом сарадника на почетку књиге, проналазимо име: „Драгослав Павловић, др, свеуч. проф, Београд". То име постоји у попису сарадника за прве четири књиге, да би у петој књизи било написано – „Драгољуб Павловић". Почињена грешка у имену Драгољуба Павловића није, међутим, једина грешка. Јер, на сваком примерку *Бранковог кола*, у периоду између 1895–1914, пише да часопис излази у Сремским Карловцима. Могуће је да је Драгољуб Павловић написао *прву* одредницу о *Бранковом колу*, али он није могао написати да су се Сремски Карловци звали Хрватски Карловци. Јер, то име им је допало тек у Независној Држави Хрватској. Оно се, дакле, *уноси у прошлост* у којој га није било, у време када је излазило *Бранково коло*, што је чин хрватске државне политике у *Хрватској енциклопедији*: то показује и суседна одредница по којој је Георгије Бранковић изабран „1890 за патријарха у Хрв. Карловцима". Име Драгољуба Павловића употребљено је, дакле, да би санкционисало хрватску државну политику. Када, пак, хрватски титоиста, у 2009. години, каже како „воли Србију од Суботице до Дечана", како је „Србија наравно и Војводина", он – упркос толиким позитивним осећањима – ипак не пропушта да дода како „ми можемо расправљати да ли је природно разграничење добро између Хрватске и Србије у Срему, које је направљено средином прошлог стољећа".[230] Тај додатак је потпуно у духу његовог уважавања Мате Ујевића и *Хрватске енциклопедије*. Јер, ипак је тамо записано како је *Бранково коло* излазило у Хрватским Карловцима.

Овакве поступке треба повезати са поступком корумпирања српског читалачког очекивања. Када пише за српске читаоце, хрватски титоиста свог опонента зна да назове „потенцијалним насљедником катедре великога Новице Петковића".[231] Ону улогу коју је у случају Драгољуба Павловића имао придев „гласовити", овде обавља придев „велики". Јер, његова употреба треба да српским читаоцима сугерише како постоји хрватско поштовање српске средине и њених научника. Та сугестија је неопходна да би хрватско политичко становиште *изгледало* као да је плод објективних увида. Сам поступак рачуна на поунутрашњену спремност да се објективизује хрватско становиште. Он, дакле, рачуна на инфантилизовану јавну свест у Срба.

Када се, међутим, исти текст појављује у Загребу, опонент добија нешто друкчије одређење: он је „потенцијални насљедник главне српске

[229] *Hrvatska enciklopedija*, III svezak, Zagreb, 1942, 242.

[230] „Одбегли синови у балканском Њујорку", *НИН*, Београд, бр. 3062, 3. септембар 2009.

[231] Влахо Богишић, „Проблем ломпаровске Хрватске", *НИН*, Београд, бр. 3058, 6. август 2009.

филолошке катедре".[232] Тако сазнајемо да постоји нека имагинарна тачка на којој српски научник престаје бити „велики". Јер, у Загребу би се београдски придев „велики" стављен уз име српског научника могао рђаво протумачити: као непотребно велики уступак. Отуд је неопходно задовољити тамошње очекивање и посведочити властиту правоверност. Све престаје бити поштовано у часу када текст промени место где се појављује: човек и дело, сам дух као универзално својство које у овим стварима исказује научничку величину, објективност лексикографско-енциклопедијске перспективе. Толико вреди поштовање које исказује хрватски титоиста: толиког су домета његова уверења.

Неосвртање на све елементе који улазе у садржај човековог живота, посебно у случају када их треба тако поставити да могу послужити задатим и наступајућим циљевима, никада није – ни у 2009. години – плод неког одвише личног усмерења, већ је део једног система мишљења, чије смо обрисе упознали у осветљавању енциклопедијског наслеђа. То баца посебну светлост на Крлежину спремност да у *Енциклопедију Југославије* укључи оне људе које је сам – пре Другог светског рата – називао конзервативном десничарском братијом. Не морамо, наиме, тај гест нужно схватати као његову безинтересну широкогрудост, као његово самосврховито прелажење преко идеолошких граница. Он је, наиме, могао проистицати из његове бриге за континуитет *хрватског становишта*, бриге која је била претежнија од идеолошких разлика.

Колико се хрватски титоиста на исти начин – и у 2009. години – не обазире на историјске чињенице и познате околности, колико рачуна на проток времена и програмирано заборављање у нас, колико су за њега небитне личности које упреже у историјска кола која треба да одведу у задатом правцу, показује околност да је спреман да у одбрану енциклопедијског подухвата укључи и Марка Ристића. Он нимало не хаје због тога што је та одлука рђава и за онога ко за њом посеже. Не због тога што је Марко Ристић јавно ликовао над бесудно побијеним српским интелектуалцима у Београду новембра 1944. године, па је већ то довољан доказ његове престрашености и пристрасности, него зато што ни Марко Ристић – чак ни он – није издржао до краја, већ је напустио *Енциклопедију Југославије*.[233] Ако се у њој тако радило да је то било *много* и за Марка Ристића, онда је то јасан знак да је титоистичко југословенство постало нескривена компонента хрватске политике. Тако се Марко Ристић лично осведочио у оно што је Винавер давно утврдио, јер је „за једног заједничког летовања изгубио чак и последње пријатеље... Крлежу и Видмара", кад је „из разговора који су

[232] Vlaho Bogišić, „Amoralni fragmenti", *Vjesnik*, Zagreb, subota/nedjelja, 1. i 2. kolovoza 2009, 8.
[233] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, III (1978–1979), 10–11.

водили о ручку, открио да су 'националисти', па им је то морао и рећи".[234] Толико времена му је требало да би препознао Крлежин франковлук преобучен у марксизам.

Непоуздан у лако проверивим стварима, *крлежијански апологета* оставља поуздане путоказе због чега му не треба веровати ни када беседи о временима далеким ни када дели своје комплименте. Јер, њему је истина онолико блиска колико га приближава хрватским интересима.[235] Само инфантилизована јавна свест то не жели да види: попут детета које ставља руке на очи, попутноја који ставља главу у песак. Како ће он – у 2009. години – оповргнути историјску истину о томе да је *Хрватска енциклопедија* штампана кориенским правописом у време Независне Државе Хрватске? Тврђењем да је *Хрватска енциклопедија* тек од 1944. године штампана кориенским правописом.[236] До премештања смисаоних нагласака долази, дакле, с предумишљајем који је колико неистинит и смешан толико и далекосежан и злонамеран. Јер, није реч о томе *од када* је *Хрватска енциклопедија* штампана кориенским правописом, него *да ли* је њим уопште штампана. Можда треба почети са лакшим питањем: да ли је 1944. године постојала Независна Држава Хрватска?

Али, све се то одвија у исто време док у хрватском уџбенику за основну школу пише како је у Независној држави Хрватској основан „Хрватски државни уред за језик, објављују се књиге и енциклопедија, ради се на рјешавању правописних питања, враћају се потиснуте хрватске ријечи и творе нове, но у оквиру режима у којем су настала, нека су језична рјешења била једнострана и знанствено упитна".[237] У хрватској основношколској и уџбеничкој свести треба, дакле, да постоји знање о континуитету хрватске енциклопедијске и језичке политике, све до кориенског правописа: ако је *Хрватска енциклопедија* дело континуитета, онда то значи да – када обликујемо јавну свест са *хрватског становишта* – не треба следити оне који Независну Државу Хрватску издвајају из хрватске традиције. Посебно због тога што је та држава – како је рекао Фрањо Туђман – била израз историјских стремљења хрватског народа. Треба, међутим, истовремено – када

[234] Миодраг Б. Протић, *Нојева барка*, II, 551.

[235] Када ствари посматрамо са *хрватског становишта*, онда је код Драгољуба Павловића битно да је био београдски професор, уместо да је битно оно што је предавао и о чему и како је писао; код Новице Петковића је битно да је био „велики" када треба задобити наклоност српске публике, док он уопште не постоји када се обраћамо хрватској публици; код Марка Ристића је битно да је био уредник у *Енциклопедији Југославије*, а не и да је ту енциклопедију сам напустио.

[236] Влахо Богишић, „Проблем ломпаровске Хрватске", *НИН*, Београд, бр. 3058, 6. август 2009.

[237] Snježana Ferenčić, Anđelka Rihtarić, Matilda Tomas, Lidija Dujić. Sanja Miloloža, *Hrvatski ja volim 8*, Profil, Zagreb, 2008, 20.

ствари обликујемо са *југословенског становишта* – из српске јавне свести потиснути сваку мисао о том континуитету. Нема, дакле, никаквих универзалних сазнања, већ постоје само средства обезбеђивања и унапређивања хрватског културног утицаја.

Том унапређивању иде у сусрет околност да је управо *крлежијански апологета* – од свих енциклопедиста у свету – одабран да обликује српско лексикографско одељење у *Службеном гласнику*.[238] Зар то није најбољи показатељ да српска државна политика тежи обнови титоистичког југословенства: тог умереног вида хрватске политике којим треба остварити њену доминацију на југословенском простору? Зар је онда чудно што трају настојања да се Грачаница упише у неку „косовску културу“?[239] Зашто је онда чудно што други, нама непријатељски кругови, Косовску битку смештају у не-српски контекст, што Милоша Обилића одвајају од Срба? Зар је необично што се српски научници – када се појаве на научном скупу о Марину Држићу – понашају тако да заслуже *вредносну похвалу* како су „били... на разини својих претходника који су о Држићу дали важних прилога, од Павла Поповића, Петра Колендића, Драгољуба Павловића и Мирослава Пантића“? Ово је класичан пример корупције читалачког очекивања. Јер, наставак реченице открива циљеве овакве похвале, будући да је „добро... било чути у њиховим излагањима како више нема и неће бити проблема да се и у Србији артикулира доживљај хрватске књижевности као цјелине, дакле да се коначно и ондје чују гласови који неће тврдоглаво инзистирати на одвајању дубровачке књижевности од матице хрватске књижевности“. Гласови који су у Србији говорили о посебности дубровачке књижевности припадали су у претходној реченици именованим научницима. Док се изриче похвала да су на научној висини својих претходника, што је похвала лишена било каквих књижевнополитичких последица, њиховим наследницима се истовремено додељује похвала за прекид континуитета у научном мишљењу, за напуштање вишедеценијске историјско-филолошке традиције: та похвала циља на постизање прецизних књижевнополитичких последица. Отуд она подразумева и могућу награду: „У том смислу из Србије долазе нови вјетрови и ми ћемо на њих знати и хтјети одговорити.“[240] Као да одговара на ово очекивање, Српски ПЕН-центар штампа *Кратку историју српске књижевности* – на енглеском језику – без поглавља о дубровачкој књижевности.[241] Управо се ово поунутрашњивање хрватског становишта у српској јавној свести снажи и унапређује, јер је то у складу са основним правцем хрватске културне политике.

---

[238] „Одбегли синови у балканском Њујорку“, *НИН*, Београд, бр. 3062, 3. септембар 2009.

[239] „Одбрањени наши манастири“, *Политика*, Београд, недеља 3. јул 2011, 15.

[240] „Страх од живе баштине“, *НИН*, број 3013, 25. септембар 2008.

[241] *A Short History of Serbian Literature*, Serbian PEN, Belgrade, 2011.

Све је то, међутим, непосредна последица одсуства српске културне политике: већ двадесет година ниједан званичник не поставља питање о језику којим говоримо. Немамо никакав став о српском језику. Зар то није наслеђе? Јер, од Устава Хрватске из 1974. године Србима у Хрватској је наметнуто да говоре хрватским књижевним језиком.[242] У Црној Гори се постепено гуши Катедра за српски језик на Филозофском факултету у Никшићу. Зашто о томе наша јавност ћути? Тамо има 200 000 људи који су се на попису изјаснили као Срби. Зар Србија нема начина да помогне Србима у Црној Гори да уче на српском језику? Зашто је неприхватљиво рећи да сви Срби говоре српским језиком, па и они у Хрватској, Републици Српској и Босни и Херцеговини, Црној Гори? Зашто не бисмо заштитили њихова људска права када је реч о уџбеницима тог језика? Ми то чак нисмо ни покушали.

Како – у садашњим околностима – разумети читав низ узастопних поступака носилаца српске државне политике? Поступака попут оног када је председник Србије, неколико месеци пред референдум о раздвајању Црне Горе од Србије, заједно са градоначелником Београда, учествовао на изборној конвенцији владајуће црногорске партије у Будви (2005), када је учествовао на партијском а не на државном скупу, стављајући се тако у службу *градских* избора оне партије која је позивала на одвајање Црне Горе од Србије, када се шетао обалом, смешкао и позирао, самим својим присуством *показујући* неку чудну лакомисленост и безбрижност у односу на долазећи референдум; када је потом похитао да лично честита независност коју је донео један проблематични референдум (2006); на крају, када је амбасадор Србије – који је бивши саветник тог истог председника – подржао на изборима (2007) оног председничког кандидата чија је партија омогућила усвајање смешне и страшне уставне промене о црногорском језику.

Када председник Србије – у 2010. години – каже како „свако ко се осећа Црногорцем може да користи право говора на свом језику и да га назива по имену свог народа", онда треба осветлити *генезу* и *последице* овог политичког става, треба раскрити политичку рационализацију коју оличава став „да је право људи да говоре матерњим језиком загарантовано и повељом УН, и да је то људско право које је везано за европске стандарде".[243]

---

[242] Када Мирко Тепавац – у својој критици Московљевићевог *Речника* – помиње „хрватски језик" и „велики број речи хрватског говорног и књижевног језика" (Aleksandar Nenadović, *Mirko Tepavac – sećanja i komentari*, 249), онда он – 6. марта 1966. године – не само да следи линију раздвајања хрватског и српског књижевног језика, какву подразумева Губеринин и Крстићев разликовни речник (Zagreb, 1940), него и иде у сусрет *Декларацији о хрватском језику* из 1967. године, чије ће захтеве остварити Устав Хрватске из 1974. године. То није само персонална одлука: то је историјски и идејни континуитет.

[243] „Црногорски – право", *Вечерње новости*, Београд, субота 25. септембар 2010, 3.

Ова рационализација тежи политичком утемељењу црногорског језика, па ствара сугестију да је политичко *порекло* црногорског језика везано за универзална људска права. То је класична неистина. Ако занемаримо околност да је 12. маја 1941. године, у окупационим условима, почело штампање италијанско-црногорског речника, који би требало да омогући сазнање о томе „како се говори, чита и пише италијански и црногорски",[244] онда политичко порекло црногорског језика можемо потражити у титоистичком стању јавне свести, које је репрезентативно огласио врховни хрватски комуниста Владимир Бакарић.

Он је то учинио – у 1978. години – на начин карактеристичан за хрватску културну политику. Вођени тежњом да остваре замишљене циљеве, поставивши захтеве да Хрватска као држава буде примљена у Уједињене нације, да суверенитет Хрватске мора бити недељив, да је службени језик у СР Хрватској – хрватски језик,[245] обезбедивши да „Школска књига" без одобрења просветних форума, у рекордном року и високом тиражу штампа *Хрватски правопис*,[246] поставивши скупштинско питање о томе зашто *Хрватски правопис* није добио одобрење за употребу у основним и средњим школама и када ће се то десити,[247] хрватски максималисти беху изазвали таква јавна противљења која су угрозила постепено остваривање истих циљева. У то време, Владимир Бакарић је – у улози хрватског минималисте – тврдио како „Срби и Хрвати говоре једним језиком".[248]

Али, није прошло ни пар година од када су хрватски минималисти уградили – 1974. године – у Устав Хрватске оно што су тражили хрватски максималисти, а Владимир Бакарић је *поново* дотакао питање о језику: „До сада смо ми сви знали да Црногорци говоре српски, међутим, показује се да говоре црногорски."[249] Када је Србима у Хрватској уставно наметнуто да говоре хрватским књижевним језиком, одједном је искрсла свест о црногорском језику: тако је хрватска културна политика – обезбедивши своје циљеве у Хрватској – поново посегнула за употребом максималних средства. Као класичан облик поунутрашњивања хрватског становишта, у нас се појављују лингвистичка образложења ових замисли.[250] То је *генеза* политичког става о црногорском језику.

[244] *Зета*, број 20, 12. мај 1941, 2.
[245] *Политика*, Београд, понедељак 1. новембар 1971, 6.
[246] *Политика*, Београд, субота 25. децембар 1971, 4.
[247] *Политика*, Београд, среда 10. новембар 1971, 12.
[248] *Политика*, Београд, петак 1. октобар 1971, 7.
[249] „Самоуправљање – суштина социјалистичког преображаја савременог друштва", *Марксистичка мисао*, Београд, 1/78, 1978, 184.
[250] Slavko Vukomanović, *Jezik, društvo, nacija*, Jugoslovenska revija, Beograd, 1987, 99–100, 108–111.

Да председник Србије корача по такту титоистичког југословенства, показују политичке последице његових ставова: оличава их начин примене ових наизглед универзалних права. Јер, председник Србије каже како „што се тиче Србије, сви који говоре црногорским језиком имају права да уче тај језик и да га уче у школама".[251] Председник Србије, дакле, штити право непостојећег црногорског језика у Србији, све до његовог озваничења у Малом Иђошу, али ништа не чиии да се оствари право на учење српског језика у Црној Гори: у ситуацији када број Срба у Црној Гори неупоредиво премаша број Црногораца у Србији и у ситуацији када се највећи број грађана Црне Горе – на попису становништва у 2011. години – изјаснио да говори српским језиком. Универзална права, дакле, *декларативно* важе за све људе, али *практично* не обухватају српски народ и његов језик. То је титоистичка традиција српске државне политике. Да ли је онда чудно што нам је са те адресе наметнута резолуција о Сребреници? Нема никакве сумње у то да ти поступци нису били далековиди: ако се осмотре у светлу актуелних околности, они се могу схватити као дилетантски; ако их посматрамо у историјској резултанти, они изгледају као злонамерни.

Све се то догађа због тога што смо се потпуно препустили процесима денационализације: у нас у овом тренутку не постоји никаква јавна свест о језику којим говоримо, ниједан званичник нити било која институција не усуђују се ни да поставе питање о том језику, нити да се осврну на оно што се појављује свуд око нас, на оно што се чини са нашим језиком, као што се нико не усуђује да се запита о томе колико постоји наша духовна и физичка отаџбина. Сва та питања су код нас табуизирана. Суочени смо са однарођавањем: уз мук српске интелектуалне и политичке елите. Оваква застрашујућа чињеница може да постоји само у неслободним друштвима, којима се управља ван њих самих. Тако се у систем културе уписује одређена врста понашања.

И када нам све то изгледа тужно, не морамо бити сасвим обесхрабрени: довољно је да се загледамо у прошлост и видимо како то није први пут у нас. У једном таквом раздобљу можемо препознати и „величину и драму српских писаца XVIII века, првих и потоњих полихистора у нашој књижевности, који су, на културном хаџилуку, срећни и сиромашни пролазили од царске Вијене до Санкт-Петерсбурга, од Кијева до Цариграда, од Свете Горе до Венеције, од Лајпцига до Лондона, да би пошто-пото штампали књиге за један народ који нема ни отаџбине, ни књижевног језика, ни владара".[252] Реч је о изразитом космополитизму наших просветитеља, о њиховом сусрету

[251] „Црногорски – право", *Вечерње новости*, Београд, субота 25. септембар 2010, 3.

[252] Милан Кашанин, *Судбине и људи*, Просвета, Београд, 1968, 307.

са светом, о њиховим путовањима и – пресудно – о њиховом родољубљу и оданости нечему што је изгледало као да је заувек нестало.

Није само њима то тако изгледало. У *Лажном цару Шћепану Малом* – тој пророчкој књизи о нашим данима, тој вечитој књизи о парадоксу хилијазма у свету – појављују се, очекиване у нашем колективном памћењу, уобичајене у епској дикцији Његошевог света, речи о томе како су „одвазда... Срби народ храбри". Оне, међутим, изазивају неочекиван и тако модеран одговор: „Истина је да су народ храбри,/ да су били. Али, ђе су сада?" Како бисмо као читаоци могли одговорити на ово питање? То питање остаје да лебди у ваздуху: „ђе су сада?" И великом песнику Лази Костићу – који је седам година провео на, како је Његош певао, „српском Цетињу" – чинило се, почетком двадесетог века, да је српски народ на низбрдици.[253]

И када су мислили да нема више тог народа, да нема ни његовог духовног племства, да је свако настојање узалудно, да многа унутрашња слабост поништава сваку појединчеву племенитост, претварајући је у кап у мору, ипак су сви били *одани* ономе што трансцендира саму нацију: њеној култури као симболичком памћењу у чијем осветљењу се приближавамо ономе што се зове *саморазумевање*. Оно припада срединама и народима који се огледају у свом језику, својој историји и свим оним својствима која нам данас тако болно недостају: као што нам недостаје и свест о томе колико су нам неопходни. Ту нам је све откривено на начин који не можемо превидети: било да смо са владаром или без њега, са свешћу о свом језику или без ње, са осећањем да имамо отаџбину или да ње једноставно више нема.

Модерна парадигма

Да бисмо разумели природу критичког одзива који изазива јавно испољена свест о *српском становишту*, као становишту које би могло бити темељ српске културне политике, неопходно је да посветимо пажњу не само ономе што се у таквом одзиву тврди него и ономе што се у њему прећуткује. Какву културно-политичку традицију подразумева наизглед само актуелни подсмех упућен реченици о Црњанском као највећем српском писцу? „Тај 'највећи српски писац' можда то и јест, премда ми није позната лексикографска метода којом бих га данас по подне измјерио с Бором Станковићем или Данилом Кишом, али пустимо то, има и око мене доста оних који, попут Ломпара за Црњанског, тврде за Тина Ујевића да је – 'највећи хрватски пјесник'."[254] Шта препознајемо ако ову реченицу повежемо са тврђењем о томе како је одредница о Црњанском коју је у *Енциклопедији*

[253] Лаза Костић, *Књига о Змају*, Просвета, Београд, 1984, 28.

[254] Влахо Богишић, „Проблем ломпаровске Хрватске", *НИН*, Београд, бр. 3058, 6. август 2009.

Југославије написао 1956. године Марко Ристић „до данас ненадмашена“?[255] Да ли је она „до данас ненадмашена“ зато што ју је писао Марко Ристић, или зато што ју је скраћивао Мате Ујевић?

Марко Ристић је 1954. године објавио есеј *Три мртва песника*, у којем је живог Милоша Црњанског прогласио мртвим песником. То је добар пример да покажемо природу идеолошке инструментализације коју спроводи Латинка Перовић када помиње Марка Ристића: као жртву настојања да се успостави јединство, као неистомишљеника кога српска средина претвара у непријатеља.[256] Јер, управо је Марко Ристић – сасвим супротно од онога што се тврди – био неко ко је неистомишљенике проглашавао непријатељима у име колективног начела: као залог јединства. Он је учвршћивао *образац* по којем се неистомишљеник претвара у непријатеља. Тако је Растко Петровић умро „не додуше као *наш* политички непријатељ, али ипак као емигрант“, док је Пол Елијар „умро као верујући коминформиста, дакле објективно као *наш* непријатељ“.[257] Он је – када је реч о Црњанском – озаконио књижевну некрофилију: претварање живог у неживо. Он је, дакле, књижевно убио Црњанског.

Како називамо човека који мисли да је енциклопедијска одредница настала на темељу тог убиства „до данас ненадмашена“? Како се зове стручњак који мисли да је данас (2009) ненадмашен баш онај портрет Црњанског који је настао без свести о пишчевим делима после 1956. године? Ако следимо ову мисао, онда усвајамо да је ненадмашена баш она енциклопедијска – што би требало да значи: информативна, свеобухватна, поуздана – одредница у којој нема никаквог сазнања о *Ламенту над Београдом*, *Конаку*, *Другој књизи Сеоба*, *Хиперборејцима*, *Роману о Лондону*, *Амбасадама* и *Књизи о Микеланђелу*? Али, сам Марко Ристић је – 1965. године – нагласио како „мора да призна да је ово моје тврђење о његовој коначној *књижевној* стерилности Црњански демантовао објављивањем, године 1962, оних осам стотина и педесет страна који сачињавају *Другу књигу Сеоба*“.[258] Шта то значи? Ово признање обележава да се нешто битно променило појавом *Друге књиге Сеоба*. Оно, такође, осветљава скорашњу тврдњу о „ненадмашеној“ одредници из *Енциклопедије Југославије* као апсолутну научну и интелектуалну неистину. Оно, штавише, показује како се исходиште те тврдње не налази

[255] Влахо Богишић, „Проблем ломпаровске Хрватске“, *НИН*, Београд, бр. 3058, 6. август 2009.
[256] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 259.
[257] *Критички радови Марка Ристића*, приредила Ханифа Капиџић-Османагић, Матица српска – Нови Сад, Институт за књижевност и уметност – Београд, 1987, 315. – Подвукао М. Л.
[258] *Критички радови Марка Ристића*, 76.

ни у естетској ни у сазнајној равни него у културно-политичким претпоставкама које је омогућавају. Које су то претпоставке?

Било је више могућих одговора за којима је могао посегнути Милош Црњански у часу када је, године 1971, пет година пошто се вратио из дуготрајног изгнанства, чуо новинарско питање: „Мирко Ковач је у датом интервјуу за *Студент*, међу пет књига послератне југословенске прозе уврстио Ваш роман *Сеобе* на друго место. Испред Андрићеве *Проклете авлије*. Шта бисте Ви могли да кажете о томе?“[259] У протеклих пет година његовог боравка одиграо се један процес прилагођавања: иако ништа није личило на онај свет из којег је он, пре Другог светског рата, отишао, иако је и сам више пута наглашавао колико се удаљио од оног човека који је некада давно на овим странама изазивао књижевну и јавну пажњу, ипак је остало сувише знакова који су показивали да је оно главно остало упамћено. Јер, није само дискретно и неопозиво упозорен како не сме дозволити да националисти направе заставу од њега, што је била непотребна предострожност у односу на једног старог и преплашеног човека, него је већ његов долазак пропраћен изразитим противљењима и потказивањима, која је подржао сам Тито.[260] Јавно је, штавише, неколико пута опоменут колико је срећан што је корисник незаслужене милости политичке партије чији је огорчени противник био у деценији пред Други светски рат.

Тако се – чак и у октобру 1974. године – велики културни и књижевни догађај, који је окупио готово сву књижевну елиту српске литературе, одвијао пред препуном салом Народног позоришта у Београду, али је био бојкотован од политичког естаблишмента, као и од телевизије. Зашто? „Разлог тог бојкота било је учешће Милоша Црњанског. Сматрали су да писцу *Ламента над Београдом* није место на прослави тридесетогодишњице ослобођења Београда.“[261] Његова нова дела, *Конак* и *Друга књига Сеоба*, *Ламент над Београдом* и *Код Хиперборејаца*, била су осветљавана у складу са очекивањем које је настало под утиском његових давних и авангардних дела, па је разочарање било чест пратилац новонасталих књижевних критика: теза о њему као *мртвом песнику* који је одавно „ушао у ону фазу књижевне немоћи и стерилности из које излаза више никада наћи неће“[262] била је некад тако оснаживана да се протезала на нова дела са отвореним признањем критичара како та дела није ни прочитао.[263] То је била теза

---

[259] Милош Црњански, *Есеји и чланци*, II, Задужбина Милоша Црњанског, Београд, 1999, 541.

[260] Перо Симић, *Светац и магле (Тито и његово време у новим документима Москве и Београда)*, Службени лист СЦГ, Београд, 2005, 414.

[261] Петар Џаџић, *Иво Андрић*, Сабрана дела, том I, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1996, 132.

[262] *Критички радови Марка Ристића*, 317.

[263] Milan Mirić, „O tempora, o mores“, *Razlog*, Zagreb, broj 41–42, 1965.

погодна за различите облике идеолошког потказивања, у којима је Црњански био „управо због других *Сеоба* оптужен од стране неких критичара за стварање једне националистичке митологије.“[264]

Све је то могло бити призвано у његов дух у часу када је казао: „Не бих могао да признам, никад, да је мој роман, други, па ни иза романа, мог старог пријатеља, Иве Андрића, нобеловца, не бих то признао чак, ни једном, међу нашим књижевницима, мојим савременицима.“[265] Уместо да изабере неки куртоазни одговор, неко вијугаво удаљавање од теме, неку духовиту реченицу на властити рачун, Црњански је понудио изричит и сасвим одређен исказ, препуњен негацијама. Прихватио је ризик да буде схваћен као нетактични и неумерени хвалисавац, поново је прекршио неписане адете средине која га је, без обзира на то која је идеологија тренутно владала, толико пута ружно ниподаштавала и кажњавала због изазивања. Јер, ни његов друштвени положај, ни број студија о његовом делу, ни подршка у стручним круговима, ни наклоност читалачке публике, доскора неупознате са његовим делима, нису били такви да би оправдали овакву самоувереност. Она је, међутим, обележавала снажну самосвест која је од самих књижевних почетака испуњавала Милоша Црњанског. Она је, штавише, била само у том часу изазовна самоувереност, јер је кршила идеолошке садржаје једне културно-политичке мреже чији су чворови заузлани на местима унапред одређених вредности.

Од овог одговора Црњанског беше протекло тридесет година: у једној анкети *Књижевног магазина*, која је трајала годину дана, у којој су учествовали бројни песници, приповедачи, романсијери, есејисти, критичари, теоретичари, историчари књижевности, у којој су се срели људи који припадају различитим нараштајима и очитују разнородне поетике, сви вођени захтевом да именују пет најзначајнијих књижевних дела у српској књижевности двадесетог века, не би ли тако одредили која је наша књига века, исход је био у савршеном складу са нечим што је некад изгледало као одсуство скромности и такта: не само да су *Сеобе* добиле највише гласова за књигу века, него је Милош Црњански – по укупном броју поменутих дела – освојио за трећину више гласова од свог најближег пратиоца Ива Андрића.[266] Да ли се толико променио књижевни укус? Да ли су идеолошки окови нашег живота напокон престали да заустављају неумитни успон овог писца? Шта се то догодило у протеклих тридесет година у нашем схватању Црњанског да је, напокон, његова некадашња самоувереност постала све само не изазовна, јер се претворила у саморазумљиву чињеницу нашег

[264] Никола Милошевић, *Роман Милоша Црњанског*, СКЗ, Београд, 1970, 232.
[265] Милош Црњански, *Есеји и чланци*, II, 541.
[266] „Наша књига века“, *Књижевни магазин*, Београд, година III, број 29, новембар 2003, 17–21.

књижевног очекивања. Када је престала, из више жаришта подстицана, запитаност о томе да ли је он уопште велики писац?

Иако су се значајне и пресудне књиге посвећене уметности Црњанског појавиле у последњим годинама пишчевог живота, иако су тиражи *Романа о Лондону* показивали како се читаоци све више окрећу приповедању великог мајстора, као да је час смрти Црњанског означио почетак његовог неопозивог књижевног успона. Јер, у деценијама које су дошле одиграло се разнострано проширивање наших размишљања о уметности и песништву Црњанског: не само да је стваралачки продужена и теоријски образложена почетна и основна представа о овом песнику, у којој се он појављује као дух обузет и пресудно одређен дејствима уметничке авангарде, него је добила своје пуно значење и једна нова традиција у разумевању Црњанског, по којој се овај писац проналази у дубоким сагласностима са филозофским подстицајима модерног времена. Већ се ту појавило оно што одређује положај једног писца: његово дело бива подстицај да се искажу духовне мене нових времена, друкчије схваћена улога књижевности, осећајност и идеологије нових нараштаја, што почиње да ствара вишеслојну традицију тумачења која делује аутономном снагом.

Промена интерпретативног хоризонта, као унутрашњи преокрет поетике дела Црњанског, доноси и уравнотежавање вредносних судова о његовим делима: насупрот некритичкој и идеолошки потхрањиваној предности која је давана делима написаним пре Другог светског рата, све више је расла свест о изузетном значају и домету великих књига које су настале у деценијама пишчевог изгнанства. Одлучујуће је, међутим, то што овакво преокретање вредности позних дела није настало кроз умањивање већ препознатих вредности авангардних дела, јер је та вредност остала истоветна и неспорна. Одиграно преокретање вредности је било најбољи посредни доказ о дуготрајном дејству идеолошких подстицаја да се оспори позни Црњански, о неспремности критичке свести времена у којем се појављују *Друга књига Сеоба* и *Хиперборејци* да се одрекне својих очекивања и крене у сусрет једном тако необичном приповедном изазову.

У деценијама после смрти Црњанског појавиле су се биографске и документарне књиге о њему, књиге које доносе његову преписку са појединцима и институцијама, истраживачке књиге најразличитијих теоријских стремљења, па су приповедање и поезија Црњанског постављани у све разноврсније теоријске и истраживачке контексте: наратолошке, постструктуралистичке, интердисциплинарне, биографско-психоаналитичке, постмодерне, дијаболичке, компаративне, политичке, културноисторијске. Тај вишеструки и тихи истраживачки и интерпретативни рад праћен је све снажнијим уметничким дејствима дела Црњанског, све ширим круговима

његових читалаца, све наглашенијим сагласностима између постмодерне осећајности и његовог песништва.

То су чиниоци који су омогућили да, о стогодишњици рођења Црњанског, која је иронијом пишчеве судбине пала у време велике духовне и материјалне оскудице, настане јавна свест о Црњанском као најистакнутијем модерном српском писцу. Али, ни дејство ове јавне свести, као ни време у којем она почиње да делује, нису отклонили карактеристична сенчења каквих има чак и у говору који је одржао председник Одбора (Добрица Ћосић) за прославу стогодишњице рођења Црњанског: и сам писац, он је, на свечаној седници, поред низа примерених речи, осетио потребу да у таквом тренутку дометне полуреченицу у којој каже како је Црњански „песник људског трагизма без веће мисаоне дубине и оригиналности".[267] Није најважнији овај уступак једној дуготрајној представи о писцу, нити мотиви који воде нечији дух да посегне за ниподаштавањем, него спремност да се у *таквом* тренутку изрекне неповољна реч. Јер, мора бити нечег у култури што макар невидљиво охрабрује један конвенционални дух да учини такав прекршај.

Ни дубински преокрет у културној мрежи није могао спречити да и у *Политици*, под дејством тренутних обавештења, осване та полуреченица, као знак како је макар у тако сведеном облику ипак опстала једна идеолошка матрица која се ослонила на старију културну традицију у оспоравању Црњанског, као и да се она појави у *Летопису Матице српске*.[268] Нема, дакле, коректививног дејства јавне свести: у кратком времену које је протекло између објављивања свечаног говора у *Политици* и у *Летопису Матице српске* није се одиграло ништа што наговештава невидљиво деловање и промену културне свести о Милошу Црњанском.

Али, премда је било још заосталих рефлекса једног укорењеног оспоравања, ипак је његово дејство све више слабило, уступајући место тананијем разумевању пишчевих особина. У том смислу Црњански је, услед своје тешке животне судбине, можда у најповољнијем положају од наших модерних писаца: како су његово дело и личност контроверзни, како су претрпели вишеструка и снажна оспоравања, неупоредиво већа од оних којима су изложени личност и дело Ива Андрића, посебно пак већа од оспоравања оних писаца који су се појавили у протеклим деценијама, готово да нема опасности да он буде псеудо-монументализован, да постане један мит који ће се претворити у инвестицију за толике каријере, да постане трговачки исплатив и, услед тога, банализован. Јер, учинак одиграних оспоравања

---

[267] *Политика*, Београд, среда 27. октобар 1993, 17.

[268] Добрица Ћосић, „Црњански нас опомиње", *Летопис Матице српске*, Нови Сад, год. 169, књ. 452, св. 6, децембар 1993, 731.

увек остаје отворен према будућим временима, као што писац који их је претрпео остаје отпоран на свако надолазеће неразумевање.

Тако овај успон пишчеве вредности ка њеном природном месту у српској култури истовремено не отклања унутрашњу динамику његовог уметничког дела, његову изазовност и субверзивност у хоризонту српске културе, јер непрестано омогућава разумевање ослобођено идолатрије: и утолико отворено за слабости како човека тако и уметничког дела. Као и код свих великих писаца, изнутра превладано оспоравање појављује се у новом разумевању које, отуд, продубљује и чини сложенијом нашу представу о писцу, јер свест о његовом значају нужно *претходи* сваком оспоравању. Она му претходи зато што тек са том свешћу са́мо оспоравање бива могуће као битно.

Када нас, дакле, неко у 2009. години враћа на стање свести које је постојало 1956. године, када нас убеђује да је *непромењив* управо тај енциклопедијски увид у Црњанског, онда то открива да је у дејству једно политичко настојање које циља на сам лик српске културе. Јер, оно сврховито оспорава Црњанског као модерног класика. Врхунска естетска и сазнајна својства самог песништва не могу писцу обезбедити положај *класика*, јер то није само највећи међу песницима, нити тек један од великих писаца, већ је он „различит у врсти, критеријум литерарног реда као *imperium* је и политички, он је непокретна тачка традиције".[269] У нашим околностима на делу је настојање да се активира оно поунутрашњено хрватско становиште у српској јавној свести. Јер, осмотрено са тог културно-политичког становишта – које настоји да се мимикријски представи као естетско становиште – сазнање о Црњанском као највећем модерном српском писцу појављује се као реметилачко сазнање. Зашто?

Има ли ичег осим подсмеха у реченици у којој крлежијански апологета закључује како му „није позната лексикографска метода којом би га данас по подне измјерио с Бором Станковићем или Данилом Кишом"? У самом поређењу је битно оно што открива хрватске интересе у титоистичком југословенству. Ако посегнемо за културнополитичком мотивацијом, морамо поставити питање: зашто се Црњански пореди *баш* са Бором Станковићем и Данилом Кишом? Неопходно је да разликујемо *вредносну* и *идеолошку* димензију унутар културнополитичког посезања *баш* за овим писцима.

У *вредносном* хоризонту несумњиво писац највећег уметничког реда, Бора Станковић је актуелизован због злонамерне и политички мотивисане представе о провинцијализму српске културе, представе која настоји да српску културу сведе на симболички израз патријархалне заједнице, племенске свести и паланачког духа, да њену естетску снагу превасходно веже

[269] Frank Kermode, *The Classic*, Harvard University Press, Cambridge – London, 1983, 41.

за игру између нагона и страсти, као и одсуство дискурзивних елемената. То је написано у првом хрватском издању *Нечисте крви*: „Хрвати ће у 'Нечистој крви' упознати најбоље дјело најјачег српског писца. Ми имамо и романа и новела (да о драми и не говорим) далеко боље конципираних и умјетнички изграђених, али – пустивши на страну мисаоност наше лирике и на пр. Марковићевих драма, а уочивши строго *стваралачку* страну – *дубље* и *јаче* ствари од 'Нечисте крви' немамо; можда и стога што смо нешто 'чишће' крви, па су се вирови смирили."[270] Није реч о неком појединачном утиску него о угаоном камену једног пажљиво изграђеног *предразумевања* које постоји и у 2008. години, у којој Иван Аралица, издвајајући Бору Станковића, каже како се у пишчевом делу налазе „све оне емоције које се могу уочити код писаца који су рођени на селу, с душом остали на селу, а били присиљени живети у граду."[271] Лако утврдиве неистине – писац *Нечисте крви* није рођен на селу него у Врању, као што је његово дело репрезентант једног модела градске културе – само помажу да уочимо како основна подударања унутар стогодишњег трајања ове представе почивају на понекад прикривеним, али вазда делотворним налозима хрватске културне политике.

Црњански је највећи српски писац двадесетог века, чак и ако ствари сагледамо кумулативно; он је у највећем броју књижевних жанрова досегао саме врхове: и у роману, и у поезији, и у путопису, и у драми, и у причи, и у мемоарима, и у есеју, чак и у новинарству. Њему најближи српски писац, Иво Андрић, надмаша га само у приповеци. У романима Црњанског уочавамо две равноправно развијене и ретке компоненте због којих он има првенство у односу на све наше романсијере. Можемо их описати кроз поређење са Пекићем и Кишом. Црњански поседује у роману једно широко платно, једну обухватну визију, у корацима његових јунака препознајемо дубину историје и времена, у приповедању осећамо како дух приповести суверено влада над ерудицијом. Нешто од тога има и Пекић, са знатним слабостима у последњем елементу: критика је с разлогом упозорила да Пекић има потребу да све што зна и што је прочитао некако стави у роман. Али, за разлику од Пекића, Црњански има изузетну способност да у једном језичком елементу, готово иконографски, готово сликарски, преокрене структуру великог платна: то му омогућава његова језичка (не граматичка) виртуозност. Док се на нивоу макро-структуре донекле примиче Црњанском, Пекић на нивоу микро-структуре остаје знатно испод њега: посебно када је реч о знатним језичким неравнинама у његовом приповедању. Ако бисмо и усвојили да код Киша – како тврди критика – постоји језичко-артистичка виртуозност, извесно је да Киш нема ни велико платно ни приповедни распон.

[270] Milan Ogrizović, „O Bori Stankoviću", u: Borisav Stanković, *Nečista krv*, Tiskom Hrvatskog štamparskog zavoda d. d. u Zagrebu, svezak 39–40, 1917, 11.

[271] „Хрватски министар воли 'Јежеву кућицу'", *Политика*, Београд, 28. јануар 2008. године.

У садашњем *идеолошком* хоризонту, међутим, несумњиво најприхваћенији српски писац, Данило Киш је актуелизован – у поређењу са Црњанским – у складу са начелом по којем модерни класик мора бити просветитељски прогресиван и унапред пројектовани критичар национализма. То је идеолошко-интерпретативна стратегија *политичке коректности* која се примењује на Киша. Њој иде у сусрет Кишова изричита критика национализма.[272] У тој критици постоји карактеристично спајање национализма са антисемитизмом. Кишово одређење националисте као слике и прилике Сартровог антисемите, међутим, почива на миту „који је постао понешто помодан у интелектуалним круговима после Сартровог 'егзистенцијалистичког' тумачења Јевреjина као неког кога други виде и дефинишу као Јевреjина".[273] Јер, сама веза национализма и антисемитизма је много комплекснија од пуког поистовећивања које делује као непромишљено и вратоломно објашњење антисемитизма: „Једно од ових брзоплетих објашњења је изједначавање антисемитизма са необузданим национализмом и његовим ксенофобичним изливима. На жалост, чињеница је да је модерни антисемитизам пропорционално растао са опадањем традиционалног национализма и да је достигао свој климакс тачно у моменту када се распао европски систем националних држава и његов драгоцени баланс моћи."[274] Још једанпут: „И не само нацизам, него и педесет година антисемитске историје говори против изједначавања антисемитизма са национализмом."[275]

Тамо где је призвана највећа уметничка вредност, као код Боре Станковића, истовремено је – у представу о класику као репрезентанту духа српске културе – унета свест о руралном и паланачком свету, о потмулом пулсирању нагона и страсти, о непревладаном диктату крви као културном конституенту: као и свест о недостатку дискурзивних елемената у приповедању. Тамо, пак, где се оцртава други приповедни модус, као код Данила Киша, он не само да се не потврђује делима највећег уметничког досега у српској књижевности него подразумева и обавезујуће присуство политичке коректности. Ако спојимо *негативне моменте* у овако обликованом *предразумевању*, појављују се – са становишта хрватске културне политике – идеално-типске контуре представе о најпожељнијем представнику српске књижевности. Такав писац би, дакле, требало да оличава књижевни домет мањег реда: супротно Бори Станковићу. Али, он би требало да оличава и поетичку традиционалност, недостатак дискурзивне приповедне свести и представу о политички некоректној детерминанти српске културе: супротно Данилу Кишу.

---

[272] Endru Baruh Vahtel, *Stvaranje nacije, razaranje nacije*, 264.
[273] Hana Arent, *Izvori totalitarizma*, XIX-XX.
[274] Hana Arent, *Izvori totalitarizma*, 3.
[275] Hana Arent, *Izvori totalitarizma*, 4.

У опису промене коју је претрпела његова посвећеност српској књижевности после распада титоистичке Југославије, у наглашавању како га „савремена књижевна збивања у Србији не занимају", како је српска књижевност „престала бити дио повлаштеног књижевног простора на који трошим много снаге и времена", па је „у мојим преокупацијама добила статус бугарске књижевности и далеко је испод онога што ми говоре друге еуропске књижевности", Станко Ласић жали што је – као неко ко је „био... професор и српске књижевности" – „несретно протратио на 'студирање' Доситеја Обрадовића (да о Вуку не говорим) пуна три мјесеца, ако све збројим од гимназије, факултета, доктората до разних наставних обавеза".[276] Ако писац као што је Доситеј Обрадовић, као истински носилац аутентичних видова европске просвећености, који је у свом делу обликовао образац просвећености и толеранције, тежећи – сасвим у духу Кантовог схватања просвећености – стварању човека као просвећеног бића а не само бића у просвећености,[277] може бити повод разобрученог ресантимана, онда нисмо у простору вредносних него културнополитичких разлога и процена. То постаје очигледно када схватимо да Станко Ласић ни обичну политичку паролу „Београд је свет", коју су носили опозициони демонстранти са циљем да покажу како Београд припада свету као део његове целине, да је и он – *mundus*, није био способан да разуме него ју је – ношен пламеним ветром ресантимана – прочитао као тврдњу о Београду као „граду који о себи мисли да је свети град",[278] да је – *sanctus*. Јер, погрешно разумевање му је било потребно да би могао дати маха бројним негативним закључцима.

Парадокс је, међутим, да Станко Ласић – у свему томе – није ни намах зажалио што је „прочитао Добрицу Ћосића од корица до корица", нити што је проучавао „осебујну књижевну фигуру која је била предмет расправа у мојим семинарима, од Загреба преко Париза до Амстердама", већ је закључио без имало негодовања: „Много сам времена провео над његовим дјелом и оно има своје мјесто у мојој књижевној топографији."[279] Одакле овај парадокс? О њему се сасвим прецизно запитао Небојша Васовић: „Можда је заиста крајње време да нам Ласић и остали слависти из цивилизоване Европе и осталих континената одговоре зашто су од рата па до данас, у својим наставним програмима српске књижевности, пресликавали исту ону скалу вредности коју су у Београду зацртали Ћосићеви партијски

---

[276] Станко Ласић, „Морал тескобе", *НИН*, Београд, број 2434, 22. VIII 1997, 44–45.

[277] Мило Ломпар, „Дух просвећености у српској аутобиографији", у књизи: *Живот и дело Доситеја Обрадовића* (зборник радова), Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2000, 429–434.

[278] Станко Ласић, „Морал тескобе", 45.

[279] Станко Ласић, „Морал тескобе", 44.

другови?“[280] Да ли су они то чинили ношени инерцијом коју су стварале године учења? Да ли је у томе своју улогу имала и тромост људског духа? Да ли су тако поступали услед личних погодности или потреба? Да ли је до тога дошло због културнополитичке потребе за таквом представом о српској књижевности?

У издвајањима културних догађаја који су означили промену културне парадигме у титоистичкој Југославији, ма колико да су та издвајања мотивисана и рационализована погледом упртим у историјску стварност, остаје непрестано присутан и *вредносни* аспект. Сваки од изабрана три догађаја – у том преломном времену с почетка шездесетих – окупљен је око једног имена: Андрић, Ћосић, Крлежа.[281] Ништа не мења на ствари сазнање о *Друїој књизи Сеоба* која се управо тада појављује: као весник позних романа Црњанског који имају снажне постмодернистичке елементе.[282] Како је Андрић циљано изузет као југословенска парадигма, у политичком простору – као светионици политичке моћи – остају суочене српска и хрватска парадигма: Ћосић и Крлежа. Ако знамо да је интерпретативно оглашена *вредносна* супремација Андрића и Крлеже, као и њихова међусобна еквиваленција,[283] онда видимо колико је са́мо поређење неповољно по српску књижевност и повољно по Добрицу Ћосића. Оно се, штавише, појављује 1998. године: то је много после времена – 1977. година – у којем су прецизно именоване највише књижевне вредности овог времена, јер „за ову тројицу наших великих писаца можемо рећи: Андрић је најмудрији, Крлежа је друштвено најзначајнији, Црњански је написао најлепша књижевна дела“.[284] Тако се – у 1998. години – суочавамо са културнополитичким изостављањем сваке свести о Црњанском. У том интерпретативном маневру, српска књижевност није само вредносно дискриминисана него је пребрисан читав низ важних историјско-поетичких питања: каква је њена целина у читалачкој и културној свести бројних нараштаја који су лишени сазнања о тако великом писцу? Какав културни образац настаје без свести о највишим уметничким дометима модернистичке парадигме у српској књижевности? На свим овим тачкама – са јасним културнополитичким

[280] Nebojša Vasović, „O bugarskim književnostima i njihovim 'europskim partnericama'“, *Reč*, Beograd, god. V, broj 42, februar 1998, 35.

[281] Endru Baruh Vahtel, *Stvaranje nacije, razaranje nacije*, 217.

[282] Мило Ломпар, *О завршеӣку романа (Смисао завршеӣка у роману „Друїа књиїа Сеоба“ Милоша Црњанскої)*, Друштво за српски језик и књижевност Србије, Београд, 2008, 38, 313.

[283] Endru Baruh Vahtel, *Stvaranje nacije, razaranje nacije*, 219.

[284] Драган М. Јеремић, „Тројица величанствених“, *НИН*, Београд, год. XXVII, број 1407, 25. децембар 1977, 40.

циљевима, који циљају на примарну српску одговорност за распад титоистичке Југославије – бива препознат Добрица Ћосић.[285]

Ако бисмо се ослонили на класично становиште Ива Андрића, препознали бисмо три врсте пишчеве судбине у свету: постоје писци чији су име, углед, значај *изнад* вредности коју открива њихово дело, као Луј Арагон, Иља Еренбург, Вељко Петровић; постоје писци чији су углед и значај у сагласности са вредношћу њиховог дела, као Монтерлан, Неруда, Крлежа; постоје, пак, писци чији су углед и значај *испод* вредности њиховог дела, као Роже Мартен ди Гар, Бабељ, Фокнер, Михаило Лалић.[286]

Као политичка личност, Ћосић представља комплексну и проблематичну, пре негативну него позитивну појаву. Његова основна политичка брига била је да се комунистичко наслеђе историјски и вредносно *спаси* преко афирмације српске нације. Отуд никада није проблематизовао сам темељ комунистичке револуције нити њен негативни учинак у српској историји новог века. Као човек, никада није имао храбрости да буде аутентични дисидент: као Бродски, као Милош, као Солжењицин. Одбацивши партијску доктрину, остао је лектирни писац, у важним везама са чиниоцима власти, под извесном паском, али увек добро обавештен.

Као писац, Ћосић је још увек међу онима чије су име, углед, значај *изнад* вредности коју открива њихово дело. Ни у једној димензији свог приповедања није се приближио врхунским делима српске прозе. Његови *Корени*, често узимани као репрезентант *србијанског менталитета*, свакако да су – по тачној речи Исидоре Секулић – на неупоредиво нижем естетском нивоу ако их упоредимо са Бором Станковићем: „Ето наши корени. Писао их је Бора Станковић са атмосфером; пише их данас Добрица Ћосић без атмосфере."[287] У подручју дубинско-психолошког осветљења карактера и менталитета једног поколења, они су – сагледано из перспективе женског културолошког кода – слабији од романа као што је *Петријин венац*, као што су – осмотрено из перспективе мушког културолошког кода – слабији од *Књиге о Милутину*. Његове *Деобе* имају пандан у идеолошки условљеним романима Оскара Давича (*Ћутње*, *Тајне*, *Глади*) и знатно су слабије како од Давичове *Песме* тако и од Лалићеве *Лелејске горе* или *Хајке*. Ћосић – у врхунској естетској традицији *малог* српског романа – нема ничег што би се приближило романима као што су *Кад су цветале тикве* или *Уста пуна земље*.

Тешко да су естетске и сазнајне вредности Ћосићевог приповедања омогућавале његов успон до репрезентанта модерне српске књижевности. Може

[285] Endru Baruh Vahtel, *Stvaranje nacije, razaranje nacije*, 246.

[286] Љубо Јандрић, *Са Ивом Андрићем 1968 – 1975*, СКЗ, Београд, 1977, 297.

[287] Исидора Секулић, *Из домаћих књижевности*, II, Сабрана дела, књига V, Вук Караџић, Београд, 1977, 400.

нам се учинити да се у *Времену смрти* „осјећа... тежња према књижевној дубини", али је потпуно нетачно да је та тежња „оно што ову тетралогију диже изнад сличних дјела у српској књижевности".[288] Оваква тврдња настоји да у корист једне традиционалне поетике потисне много комплексније, уметнички радикалније и несрављиво модерније приповедање о Првом светском рату у српској књижевности. Такво је приповедање Драгише Васића. Јер, приповедна свест *Утуљених кандила* доводи у сумњу наше устаљене појмове о родољубљу, о левици и десници, о вредностима и ангажману, о уметности: приповетке *У гостима*, *Ресимић добошар* и *Реконвалесценти* дубља су и снажнија приповедна деструкција сваке идеологије од вишетомног *Времена смрти*.[289] У какав смо вртлог увучени када је – у српској књижевности – модернија приповедна свест о албанској голготи из године 1921, него књижевна свест из године 1971? Како је неко још тада могао да оствари тако продубљену приповедну критичност, упечатљиву разуђеност гротеске и висок степен унутрашње приповедне напетости? Шта се у међувремену десило? Егзистенцијални интензитет Васићевог ангажмана, његов противуречни – саосећајни и критички – *ethos* ми данас не можемо да схватимо, као да више нисмо емотивно и сазнајно способни за тај интензитет.

Није ли *Дан шести*, са једним градским младићем као јунаком, са померањем приповедних тачака гледишта, са напоредним фабулативним токовима, са повременим потпуним утапањем човека у природу као дивљу структуру њега самог, све до анималности, са неповратном разградњом хуманости у албанским планинама, био још 1935. године толико уметнички субверзиван да је Растко Петровић одустао од објављивања? Асоцијативни ритам приповедних делова, унутрашњи монолози и ток свести, чулност у опажањима бројних јунака, наглашена субјективизација приповедних призора као облик разрастања лиризма, представљају битне моменте модернистичке рефлексије – и епске и лирске рефлексије – управо у роману који је посвећен трауматској историјској теми. Не помера ли други део романа, написан у Америци, приповедно тежиште ка једном од најчешћих топоса књижевности двадесетог века: ка топосу емигранта? Није ли, отуд, *Дан шести* репрезентативно дело српске модернистичке књижевности: чак и ако га вежемо за постхумни час појављивања, за 1958. годину?

Јер, код Растка Петровића постоји склад микро-елемената и макро-елемената у његовом уметничком *духу*, премда не и на нивоу целокупног опуса. Као поетички и естетски најрадикалнији модерни дух наше књижевности, Растко Петровић је модерни писац – у вредносном смислу – најближи Црњанском и Андрићу. Али, ту се појављује питање о култури:

[288] Станко Ласић, „Морал тескобе", 44.

[289] Мило Ломпар, *Модерна времена у прози Драгише Васића*, Филип Вишњић, Београд, 1996, 101–136.

овај Београђанин, који није требало да има било каквих културолошких препрека, будући да није био човек друге средине, других навика и обичаја, да је био из угледне грађанске породице, да је по природи био аполитичан, није успео да се наметне као уметничка норма, нити као узоран уметнички пут. Да ли то значи да је изазов његовог уметничког духа био такав да су и спољашња (идеолошко-политичка) и унутрашња (поетичко-естетска) цензура рецептивног поља српске културе искључиле тај дух? И док је – у часу када су ослабиле силе идеолошке блокаде – Црњански успео да се појави као врхунска књижевна вредност, не успевши да постане и књижевна норма, Растко Петровић – иако су написане књиге и студије о њему – није успео ни толико да постигне. Зашто никада нисмо чули да је речено, а камоли прихваћено, како је највиши књижевни израз модерности, *или* уметничке радикалности, или субверзивности, српске културе – Растко Петровић? Зато што то не дозвољавају решетке које поставља неко *претходно* (политичко, обичајно, поетичко) разумевање које обликује *садашњи* изглед српске културе.

Зар се тако не испуњава једно унапред прописано кретање које почива на прећутној сагласности спољашњих и унутрашњих културнополитичких чинилаца? А ако бисмо одбили да мислимо на тај начин? Не тако што ћемо рушити вредности и постављати нове, јер богови пролазе а постаменти остају исти. Него тако што ћемо се окренути *и* на друге стране, тако што ћемо отворити дух другим сензибилитетима српске књижевности. Али, тада ризикујемо, јер напуштамо путање *моћи*. Ако Растко Петровић није препознат као врхунски уметнички израз српске културе зато што његов дух није погодан да се испуне путање моћи, онда су они чији је дух био погодан за те путање – као Његош и Андрић – морали да истрпе битно кривотворење свог духа, битно сужавање свог сензибилитета.

Не поставши модерни репрезентант српске књижевности због естетског и сазнајног домета свог приповедања, Добрица Ћосић је то *ипак* могао постати услед културне политике у којој посебну снагу добијају парадигматска одређења књижевности *малог народа*. Детериторијализација језика, која је била пратилац српске књижевности, обележавајући нужност да се у њој веома дуго пише „језиком одсеченим од маса, налик на 'папирнати' или вештачки језик“,[290] што је учинило да један део књижевне традиције заувек остане детериторијализован, *у овој ствари* није од првостепене важности. Али, подударност и међузависност друга два одређења књижевности *малог народа* несумњиво су од највећег могућег значаја. Јер, „друга особина малих књижевности јесте да је у њима све политика“,[291] што је у

[290] Жил Делез, Феликс Гатари, *Кафка*, превела Славица Милетић, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци - Нови Сад, 1998, 28.
[291] Жил Делез, Феликс Гатари, *Кафка*, 28.

дубинском сагласју са сазнањем о томе да „трећа особина мале књижевности јесте да у њој све поприма колективну вредност“.[292] Важан политички чинилац јавне позорнице током дугих деценија титоистичке Југославије, у којој су политичка и колективна начела била дубоко преплетена, подупрт околношћу да су из школских програма задуго нестали такви писци као што су Милош Црњански, Растко Петровић, Станислав Винавер, Момчило Настасијевић, Станислав Краков, Драгиша Васић,[293] што је олакшало непроблематично премештање *политичких момената* на књижевно-вредносни план, Добрица Ћосић се нашао веома близу идеално-типске замисли о томе какав треба да буде репрезентативни писац модерне српске књижевности: његово приповедање је мањег уметничког реда, он заступа – у односу на деценијама школски одсутне писце – традиционалну поетику, дискурзивност приповедне свести много је ближа идеолошкој него метафизичкој димензији, док је његов *политички ангажман* веома погодан за жигосање политичке (било комунистичке, било националистичке) некоректности у српској култури.

Није овде реч о томе да ли је сáмо ово жигосање било оправдано, будући да – како тврди Марко Паовица – „околности и садржаји целокупног Ћосићевог јавног деловања после његовог политичког пада крајем шездесетих година прошлог века“ оповргавају било какво приписивање национализма политичким схватањима Добрице Ћосића. Одлучујуће је, међутим, да се његови искази из полемике са Душаном Пирјевцем – из године 1961 – *могу* идеолошки употребити као пример комунистичке оријентације. То је *идеолошка некоректност* из перспективе света који тријумфује после пада Берлинског зида. Његово настојање да се препознају и признају српска национална права *унутар* југословенске конфигурације *може* се, пак, представити као *националистичка некоректност* унутар наметнуте представе о распаду титоистичке Југославије. *Употребљивост* његових ставова одговара идеолошком предразумевању које обликује представу о српској националној и културној *некоректности* у подручју западне културнополитичке традиције. Отуд је – са становишта хрватске културне политике – Добрица Ћосић најпожељнији могући културно-политички противник. Његова лична амбиција је, нехотично и неумитно, у идеално-типском дослуху и са *основним предразумевањем* које – косим зрацима западне светлости – осветљава српску књижевност. Отуд „идентификацију Ћосића и српске књижевности захтевају светски слависти и наши домаћи мафиози“,[294] као што је део књижевне и политичке патологије титоизма околност да је Ћосић јако дуго проглашаван за великог писца.

[292] Жил Делез, Феликс Гатари, *Кафка*, 29.

[293] Ljubodrag Dimić, *Agitprop kultura*, 68–69.

[294] Nebojša Vasović, „O bugarskim književnostima i njihovim 'europskim partnericama'“, 35.

Српска култура се, дакле, налази под двоструким притиском, јер се у оглашеном репрезентанту српске књижевности очитује подударност спољашњих и унутрашњих културнополитичких чинилаца. У образовању *модерне парадигме*, која треба да омогући померање културних темеља и да спречи свако њихово кривотворење, неопходно је створити свест о нужности двоструке еманципације. Неопходно је ослобођење од непрестаног унутрашњег притиска да се окамене традиционалне форме живота и мишљења, певања и приповедања, да се ритуално понављају обичаји личног и јавног саобраћања, да се отклони или симулира самокритичка рефлексија. Јер, сви моменти модерности представљају конституенте српске књижевне свести. Али, истовремено је неопходно и ослобађање од спољашњег притиска кроз критичку рефлексију о циљаној употреби и функционализацији српске модерности у корист империјалних или партикуларних интереса: кроз критичку рефлексију о самопорицању као доказу модерности. Тек у непрестаним процесима двоструке еманципације може настати аутентична самосвест једне културе: изражава је *модерна парадигма*.

Различити естетски и идеолошки моменти који су учествовали у титоистичком обликовању српске културе остају заувек битни, али не сами по себи, већ зато што улазе у једну далекосежнију културнополитичку представу о српској култури. Тек та представа их открива као допунске, али не и пресудне чиниоце оног настојања које стреми проблематизовању Црњанског као модерне парадигме у српској култури. Какво је то настојање? У титоистичком надгледању и процењивању неподобних схватања која се појављују у Србији никада нема примисли о томе како је недовољно васпитано и изразито недемократско њихово настојање да управљају уређивачком политиком новина, да позивају српску јавност да се устреми на некога ко износи *српско становиште*, да прописују шта се сме, а шта се не сме, будући да тако стављају српску јавност у пред-просветитељски положај, односно у положај малолетника коме је неопходан политички коректни старалац. Све то чине потпуно свесни да њиховим опонентима такве привилегије никад не би биле омогућене у Загребу. Одакле ово одсуство зазора?

Док Ласић, као аутентични представник хрватског становишта, самосвесно наглашава – у 1997. години – како га „сувремена књижевна збивања у Србији не занимају", дотле Латинка Перовић, као аутентични представник титоистичког југословенства, прича како је „у току рата... постојао један кружок људи и када је било тешко доћи до књиге из Хрватске, ја сам их... добијала", па „сам... добила *Аутобиографију* Станка Ласића која је тих година објављена у Хрватској".[295] Одлучујуће је да она не исказује никакво

[295] Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa – razgovor sa Latinkom Perović", 41.

негодовање пред овако оглашеним облицима духовног затварања, да у њима не препознаје никакву ксенофобију нити проналази трагове провинцијалног духа као таквог, што би било поступање које је у савршеном складу са сазнањем о томе да „паланка није у свету, она је у духу“:[296] могућа је, дакле, и у Загребу, и у Паризу, и у Амстердаму. Однекуд, међутим, као да су Ласићев ресантиман и *затварање* унапред оправдани. Јер, постоји једна овештана традиција која извире из поунутрашњеног хрватског становишта у српској јавној свести.

Уредујући, тако, у академској пракси Београдског универзитета, премда није његов равнатељ, цензорски управљен – попут својих претходника из 1967 и 1971. године – на оно што ће „наставници у Гучи или Косјерићу одговорит... дјеци“ ако буду током студија изложени штетном утицају који *српско становиште* може имати на њих, утицају који се може протегнути и на „гимназијалце у Ужицу“,[297] хрватски титоиста – у 2009. години – именује *само* оне људе који живе у Гучи, Косјерићу и Ужицу. Зашто баш њих? Ако је општепознато да на Београдском универзитету уче и студенти из Суботице, Сомбора, Бања Луке, Требиња, Подгорице, Херцег Новог, зашто се издвајају *само* ова места? Зато што је то у складу са општим правцем хрватске културне политике: све што је српско треба свести и сузити на србијанско, да би све што није србијанско – као Његош, Андрић, Селимовић – престало да буде српско. То је стара тежња, која је у титоизму добила идеолошко образложење и институционални вид. У време уставних промена које су расточиле Југославију, 1971. године, Трипало је рекао да ће оне Србију сабити између Београда и Ужица.[298] Зар то – и у најмањој појединости – не показује колико је била тачна мисао „да су и неки умеренији хрватски политичари желели свести Србију на границе од 1878“?[299] Ако је прошло четрдесет година од тада, а фасцинација том идејом остала делотворна, онда у таквом настојању треба препознати једну *константу*.

Том општем правцу – тој *константи* – хрватске политике смета и свест о Црњанском као модерном класику српске културе. Јер, однос класика и културе увек је двострук: утемељујући и ограничавајући. Постављајући песничко дело у темељ сопственог идентитета, култура делује заснивајуће, обликује се у прикривеном спору са временом, јер тежиште које проналази у песнику поставља као статично-непроменљиво и вечно. Иако класик *настаје* тек током времена, добијајући смисао темеља, као симулакрум вечног смисла, он бива *ограничен* културом: представа о класику увек је представа о култури. Идентитет између класика и културе *афирмисан* је и

[296] Radomir Konstantinović, *Filosofija palanke*, Nolit, Beograd, 1991, 195.

[297] Влахо Богишић, „Проблем ломпаровске Хрватске“, *НИН*, Београд, бр. 3058, 6. август 2009.

[298] Slavoljub Đukić, *Slom srpskih liberala*, Filip Višnjić, Beograd, 1990, 66.

[299] Слободан Јовановић, „Један прилог за проучавање српског националног карактера“, 561.

код оних који величају оспољене вредности и код оних који их оспоравају; он, штавише, преживљава као непроблематични идентитет управо услед оспоравања или прихватања. Али, дело Црњанског – на уметнички неупоредив начин – открива *интегралност* српске културе.

Јер, разностраност тема, најразуђенија и најпространија књижевна географија у српској књижевности, поетско упризорење симболичког дотицаја балканских, панонских, медитеранских, западних и руских подручја, открива српску културу у плодном алузивном подручју контакта три вере и доминантних европских традиција.[300] То упечатљиво онемогућава злонамерну и политички мотивисану представу о провинцијализму српске културе, представу која настоји да српску културу сведе на симболички израз патријархалне заједнице, племенске свести и паланачког духа, да њену естетску снагу превасходно веже за игру између нагона и страсти, као и одсуство дискурзивних елемената: посебно када јој признаје естетске вредности, као код Боре Станковића. *Модерност* стиха и прозе Црњанског, ритмичко степеновање и самосвојна употреба интерпункције, синтаксички и мелодијски јединствена реченица, самосвесна поетичка иновативност, у распону који обележава европску путању од авангарде до постмодерне, као и мисаоно дубокосежна визија у којој се модерно интерпретира – сродно великим европским писцима, као што су Ками и Кафка – гностичко осећање човекове *обескорењености* у односу на свет, природу, историју, све до осећања космичке изгубљености, природно онемогућавају представу о традиционалном и ретроградном кретању као доминантном вектору српске културе.

Раскивање идеолошке схеме по којој модерни класик мора бити просветитељски прогресиван и унапред пројектовани критичар национализма, раскивање настало у име идеје о разностраном, противречном, еволутивном, самосталном, скептичном и отуд мање употребљивом уметнику који наговештава довршеност националистичког искуства, какав је Црњански постао, откривају унутрашњи динамизам као *парадоксални ритам* једног дуготрајног и противречног културног простирања: које припада модерном класику и српској култури. Уколико све ове чињенице доведемо до логичног разрешења у идеји о Црњанском као модерном класику српске књижевности, онда нам представа о *интегралности* српског културног идентитета постаје очигледна. Отуд је она и непожељна. Јер, тако бивају отклоњене темељне предрасуде на које рачуна хрватска културна политика.

[300] Мило Ломпар, *Аполонови путокази*, Службени лист СЦГ, Београд, 2004.

Титоистичка кристализација: кривци а не жртве

Постоји сасвим прецизан *начин* аргументације, једно често једва приметно померање акцената у њој, као и сасвим прецизан распоред тема и мотива, који су плод поунутрашњеног хрватског становишта и отуд стварају интерпретативну мрежу која припада титоистичком југословенству. Тој мрежи свакако припада поступак *уживљавања* у прошлост у којем мноштво историјских чињеница чили у корист привилеговане интерпретативне одлуке. Тако сложеност односа који су се код нас успостављали у првим годинама после Првог светског рата, дубоки судар затечених предрасуда и очекивања, несагласност културних модела у којима су вековима постојале различите покрајине новостворене југословенске државе, појединачни и општи сукоби интереса који су отуд проистицали, бивају осветљени само у једној историјској реминисценцији: „Како је хрватски сељак доживео српску администрацију? Или, како је сељак у Војводини доживљавао чињеницу да је после Првог светског рата у свим окрузима добио за начелника Србијанца? То ми тек треба да објаснимо."[301] Реч је о класичном и вечно живом месту хрватске и комунистичке пропаганде[302] које се – поступком психолошког уживљавања – приповедно привилегизује у 2008. години, што подразумева сугестију о српској кривици. Наведени историјски примери нису, дакле, одабрани да би приказали егзистенцијалне тешкоће које настају у саображавању различитих политичких и културних традиција у оквиру *нове* државне творевине, они не треба да осветле колико је тежак и неизвестан подухват обликовања једне верски и народносно разнородне заједнице, већ су усмерени само на показивање српске (као *србијанске*) доминације и потчињавања других народа у тој заједници.

За разлику од Латинке Перовић, која и не помишља на неко објашњење, поготово не помишља на неко разумевање, Ситон-Вотсон – као поуздани и истрајни заштитник хрватских интереса у свим приликама и без обзира на историјске истине и искуства – у меморандуму из 1925. године, описујући малу административну стручност и способност србијанских намештеника и критикујући њихово распоређивање на важна места у земљи, осетио је потребу да нагласи како „би било, наравно, ужасно нефер кривити Србију због помањкања квалификованог људства, јер је до тога дошло у првом реду због страшних губитака интелектуалне класе у три узастопна рата".[303] Са једног ипак југословенског становишта, ма колико да оно подразумева

[301] Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa – razgovor sa Latinkom Perović", 52.
[302] Мотив војвођанског сељака појављује се још у предратној комунистичкој пропаганди: Момчило Диклић, *Европска унија и српско-хрватски односи*, Институт за европске студије, Београд, 2010, 148.
[303] *R. W. Seton-Watson i Jugoslaveni (Korespondencija 1906 -1941)*, II (1918–1941), 146.

споразумну хрватску доминацију, Ситон-Вотсон се разликује од становишта титоистичког југословенства које безусловно спроводи елементе хрватске културне политике: то је становиште Латинке Перовић које укида и саму свест о нечему што је „ужасно нефер" у односу на Србију. Отуд она сасвим доследно не узима у обзир читав низ ствари које доводе у сумњу претпоставку о *тоталној* српској хегемонији.

Постојао је, наиме, низ југословенских митова чија је намена била положена у обезбеђивање спона у идеологији државног југословенства. Такав је био мит о добровољцима из Хабзбуршке Монархије, Америке и Аустралије који су „оформили добровољачке бригаде које су на крају одиграле скромну улогу у ослобађању југословенских земаља. Место које су те бригаде заузеле у новој националној митологији било је, међутим, много веће, не због њихове велике војничке снаге, него зато што је њихово постојање поткопавало уверење многих Срба у то да су само они заслужни за ослобођење нације." То је био осмишљен и делотворан идеолошки подухват, па су „митови о добровољачком покрету стигли... и до школских читанки".[304] Државна митологија југословенства настојала је, дакле, да поткопа уверење многих Срба, да изврши унутрашњу реорганизацију њихових сазнања и искустава, да потисне – каткад и против историјских чињеница – српско становиште у корист југословенског становишта. Свих тих момената нема ни на видику хрватске и комунистичке пропаганде, па код Латинке Перовић и нема примера који би одсликао дубину *србијанских* разочарања у истим околностима, разочарања која историјски веродостојно проблематизују једну идеолошку и пропагандну схему. Тако настаје неистинита сугестија да тих разочарања није ни било.

У левичарском и републиканском листу *Прогрес*, који је „тада заиста сједињавао политичку прогресивност са прогресивним схватањима у књижевности",[305] Драгиша Васић је 31. августа 1920. године – у отвореном и протестном писму министру војном, које је циљало на сам регентски врх државне политике – описао како је „прва и фатална погрешка учињена... у томе: што су, по ослобођењу, и без најмање потребе да се ради на брзу руку, примљени официри бивше аустро-угарске војске без икаквог критеријума, 'на квантум', као да су били неопходно потребни и да се апсолутно без њих није могло, иако се баш у то време за њих најмање потребе имало". Човек који је ово написао учествовао је у сва три рата од 1912. до 1918. године, у Колубарској бици, у одбрани Београда (1915), у преласку преко Албаније, имао је чин резервног капетана I класе и био два пута рањаван. Дубоко разочаран несавесношћу појединих војних старешина и свађом политичара,

[304] Endru Baruh Vahtel, *Stvaranje nacije, razaranje nacije*, 123.
[305] *Критички радови Марка Ристића*, 343.

посебно Солунским процесом, он је испољио и критичку и уметничку свест о наличју вишегодишњег војевања: док су његови уводници и коментари у *Прогресу* жигосали неправду, корупцију, протекционаштво, профитерство, његове приповетке су обликовале *модерност* једног новог осећања света које се огледало у њиховој слободнијој приповедној композицији и у пренадраженом приповедном импресионизму као еквиваленту нервозног ритма послератних нараштаја.[306]

Ма колико да је његова аргументација била темпераментно изнесена, она је ипак остајала прецизна и компаративна: зашто није требало тако ужурбано и без критеријума прихватити официре аустро-угарске војске? Постоји ли неки пример на који се ослања његово негодовање? „Уместо да се у томе поступило обазриво и поступно по одличном примеру Чехословачке, сматрало се да ништа мудрије нема, а то је диктовао кукавичлук, него примити и оно што није ваљало, сав онај шљам аустроугарске... војске, ушао да усрећи нову југословенску армију." Неопходно је да се сетимо да је ово писао човек који се почетком 1921. године учлањује у Републиканску странку, улази у њен Главни одбор, да би – већ обележен као радикални опозиционар, чак и близак политичкој левици – у јануару 1922. године био бранилац комунисте Спасоја Стејића, оптуженог у Видовданском процесу за покушај атентата на краља Александра.[307] То значи да његово републиканско и левичарско опредељење не представља препреку за уочавање вишеструких неправди које се наносе србијанским официрима. То значи да је он спреман на озбиљан ризик – *Прогрес* је забрањен – али и да постоји неки објективни корелат у стварности који поткрепљује значења његових речи.

Јер, бројни поступци понижавања беху довели до тога да док су унапређивани официри поражене војске истовремено беху „прескочени србијански официри из последње храбре класе војне академије", што је било „понижење које је повукло оставке једног великог броја официра старе војске и које ће неминовно довести до тешких последица".[308] Овај чланак нам оставља сугестије о историјским сазнањима и процесима који бивају игнорисани у име једне *унапред* постављене историјске и идеолошке схеме. Зар једно нијансирано разумевање историјских околности не би овај пример довело у неки однос са супротним примерима? Зар се тако не би открило – макар

---

[306] Слободан Јовановић, „Драгиша Васић", у: Драгиша Васић, *Црвене магле – Критичари о Драгиши Васићу*, Изабрана дела, књига 1, приредио Гојко Тешић, Просвета, Београд, 1990,134.

[307] *Српски биографски речник*, 2 (В–Г), Матица српска, Нови Сад, 2006, 84.

[308] Драгиша Васић, „Ђенерал Бранко Јовановић", *Прогрес*, Београд, број 85, уторак 31. август 1920. године. –Занимљиво је да овај чланак никада није прештампан. Ни у различитим изборима Васићевих прозних и публицистичких књига и текстова нити у збирци његових политичких чланака која доноси и чланке из *Прогреса*: Драгиша Васић, *Необјављени чланци*, приредио Живота-Жика Лазић, Просвета, Алтера, Београд, 2009.

у 2008. години - да постоји пут који води у једно диференцирано сазнање о дубинским и површинским тешкоћама при саображавању различитих традиција у једну нову државну творевину? У том случају би, међутим, био оправдано поткопан један од најважнијих стереотипа хрватске и комунистичке свести о југословенском уједињењу.

Да је реч о стереотипу који има снажне историјске претпоставке, да он иде у сусрет сасвим прецизним, давнашњим, али и *актуелним* интересима, уверљиво дочарава лондонски дневник - вођен 1944. године - Михаила Константиновића. Овај предратни професор и послератни декан Правног факултета, министар у влади Цветковић-Мачек и важан сабеседник кнеза Павла, није био само правни архитекта споразума о Бановини Хрватској него и огорчени противник приступања Југославије Тројном пакту. То значи да је ван сваке сумње сазнање о томе да он није био српски националиста нити стварни или опортунистички присталица споразума са Немачком. Био је, штавише, грађански левичар: овај „изузетно паметан, образован и поштен човјек", „профињени господин" који је „био веома угледан",[309] имао је јаке симпатије за интересе западних демократија. Његово прецизно бележење свих поступака којима је Шубашић - са снажном подршком Велике Британије - преносио легалитет краљевске владе на Титову владу није, отуд, мотивисано идеолошким него моралним негодовањем.

У разочаравајућем разговору са Ситон-Вотсоном, који се одвијао у среду 27. децембра 1944. године у Лондону и који делује као горко и трезвено упозорење за сваког англофила чије расуђивање није помућено приватним потребама, у разговору у којем се показује како делује једна политика која урушава сваки српски интерес: савезнички, историјски, егзистенцијални, демократски, одједном искрсава тема која је погодна као изговор и као рационализација: „Некако смо дошли дотле да је он рекао како је Југославија била српска и пошто су Срби имали бирократију, они су све били запосели. Ја сам то једва дочекао и онда почео да се обрачунавам са тим 'вестима ни од куда'. Изнео сам му податак (царине, железнице, Државна хипотекарна банка, матуранти, учитељи, путеви нови, итд. итд.) из чега се видело да је Југославија била више искоришћавана од Хрвата и Словенаца него од Срба."[310] Свест којој је неопходан стереотип о српској доминацији увек - *мимо* било каквог разматрања - узима као доказано оно што тек треба доказати.

У нашим околностима, сам тај поступак показује у чему се разликује једно грађанско, антифашистичко и космополитско становиште од становишта какво износи Латинка Перовић у 2008. години. Иако привржени

[309] *Vladimir Velebit: svjedok historije*, razgovore vodila i priredila Mira Šuvar, Razlog, Zagreb, 2001, 484.

[310] Mihailo Konstantinović, *Politika sporazuma*, 487–488.

политике споразума, иако левичарски симпатизер, иако близак западним демократијама, Михаило Константиновић није био подложан деловању идеолошке схеме о српској доминацији него ју је проверавао трезвеним упућивањем на чињенице. Чињенице су, пак, потврђивале његове закључке, јер су показивале „да, насупрот устаљеном веровању, образовна дискриминација у предратном периоду није ишла у корист Срба, а на штету Хрвата и Словенаца", већ „бројке указују на то да југословенска држава између два рата у области образовања није била србофилна" него су „напротив, Хрвати и Словенци били... јаче заступљени у високом образовању".[311]

Шта нам открива сазнање о томе да је Латинка Перовић – у 1999. години – похвално помињала предност коју Михаило Константиновић даје индивидуализму над органицизмом, као и његово негативно оцењивање наших људи, обичаја и особина?[312] Шта нам казује околност да се она позивала на историјска сазнања која нуди његов дневник? Ти поступци бацају светлост на оне садржаје које она – крај све њихове важности – једноставно прећуткује. Тако њена спремност да – у 2008. години – без икаквог зазора или опреза понови управо она тврђења која је Константиновић упечатљиво обеснажио још 1944. године показује како никакве декларативне похвале нису могле да угрозе једну идеолошку схему која се у њеним сопственим исказима појављује као дубоко и неотклоњиво поунутрашњена. Никакви Константиновићеви искази нису могли угрозити оно *предразумевање* које управља историјском артикулацијом Латинке Перовић.[313] У његовом језгру је схема о српској кривици која се налази у дубинском дослуху са циљевима хрватске политике.

Тој схеми су подређена и историјска сазнања о геноциду над Србима у Независној Држави Хрватској. Јер, Латинка Перовић – у 2008. години – наглашава како је „Јасеновац и геноцид... њих фактички притискао, они су то осећали као тешку хипотеку и историјска је неистина да у Хрватској није ништа рађено, урађене су важне књиге, направљен је споменик".[314] Ваља опазити како се питање о геноциду овде преокренуло у питање о хрватској

---

[311] Endru Baruh Vahtel, *Stvaranje nacije, razaranje nacije*, 166.

[312] Latinka Perović, „Istorijski kontekst dela Radomira Konstantinovića", *Fenomenologija duha palanke (Nova čitanja 'Filosofije palanke' Radomira Konstantinovića)*, zbornik, Otkrovenje, Beograd, 2008, 135.

[313] Отуд није имало никаквог учинка то што ју је – 6. јануара 1978. године – Дејан Медаковић „упозорио... на Пиларову књигу *Јужнословенско питање*": Дејан Медаковић, *Дани, сећања*, II (1977–1978), 123. Ни то што *тада* „није чула за то дело" ни то што га је можда у међувремену прочитала не игра никакву улогу. Јер – како је говорио Жозеф де Местр – оно што на аргументима не почива (поунутрашњена идеолошка схема) аргументима се не може ни уклонити.

[314] Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa – razgovor sa Latinkom Perović", 98.

нелагодности због почињеног геноцида: приповедно се – кроз поступак *уживљавања*, приповедачевог ситуирања у свест онога о коме се приповеда – наглашава и у читаочевом доживљају привилегизује проблем који постоји у последици (стање хрватске јавне свести због почињеног геноцида над Србима), а не стање које је дошло са узроком (сам почињен геноцид). Ако овај исказ самеримо са летимично уоченим траговима културе сећања у Немачкој,[315] ако се сетимо да је тема геноцида „у књижевности и историографији Титовог доба била табу-тема",[316] суочавамо се са оним истим поступком минимализовања какав смо упознали у Крлежиним белешкама за *Енциклопедију Југославије* и који доводи до преиначавања историјских чињеница. Сврха тог минимализовања у директној је вези са поунутрашњивањем хрватског становишта у српској јавној свести.

Колико је неистине у поступку којим се сазнањем о направљеном споменику потискује сазнање о очуваности споменичког комплекса Јасеновца, показује нам оно што је на просторима логора – неколико година пре распада титоистичке Југославије – видео Миодраг Б. Протић: „Градина. Затрављена, покривена бујним ниским врбама и шибљем. Идемо од гробнице до гробнице. Свуда пропадање, запуштеност: као да није реч о стратишту нацистичких жртава!"[317] Утисак је још поразнији када му се прикључи сазнање о томе да су „инфрацрвена хеликоптерска снимања открила и нове, зарасле, заборављене гробнице. И што је вегетација водоплавне равнице чинила своје, а Сава крунила обалу и односила кости."[318] То је стање ствари какво је описао један изразито *модерни* сликар, оснивач *Музеја савремене уметности* и европски утемељени дух какав је Миодраг Б. Протић.

Он, штавише, сугерише како постоји *континуитет* у титоистичким одлукама: „Све постаје озбиљније сетимо ли се да је 1945. први корак власти у Хрватској био рушење Јасеновца." Али, *тада* је „растурање Градине пак био... сувише тежак посао, стотине хиљада лешева ексхумирати."[319] Услед тога је ово стратиште препуштено пропадању. Како знамо да је препуштено? Тако што је – у времену у којем Миодраг Б. Протић обилази стратиште, пред крај титоистичке Југославије – „Хрватска ставила вето на уређење Градине".[320] Ова одлука из осамдесетих у вези је са одмах иза рата нетакнутом Градином. Јер, одмах после рата био би то посао „и политички опасан – открити на почетку другу, крајњу вољу."[321] Постоји дакле једна

[315] Мило Ломпар, *Моралистички фрагменти*, Нолит – Беокњига, Београд, 2009, 170–176.
[316] Endru Baruh Vahtel, *Stvaranje nacije, razaranje nacije*, 251.
[317] Миодраг Б. Протић, *Нојева барка*, II, 617.
[318] Миодраг Б. Протић, *Нојева барка*, II, 616.
[319] Миодраг Б. Протић, *Нојева барка*, II, 621.
[320] Миодраг Б. Протић, *Нојева барка*, II, 620.
[321] Миодраг Б. Протић, *Нојева барка*, II, 621.

воља која се остварује у два деценијски удаљена момента. Она обележава континуитет *хрватског становишта* у титоистичком југословенству.

Да ли је могуће да је Латинка Перовић више европски надахнута личност, већег интелектуалног замаха, са дубокосежнијим продорима како у саму идеју *европског* тако и у осећање *модерности* од Миодрага Б. Протића? Ако тако нешто није могуће, одакле онда долази – у 2008. години – њена страст за порицањем нечега што је видело толико много часних људи и поузданих сведока? Та страст се, дакле, не може легитимисати никаквим пријањањем уз идеје *европског* и *модерног*. Али, та страст може преиначити управо те идеје, приближити их једном функционалном и идеолошком пројекту у чијем се залеђу налазе сасвим конкретни интереси који немају никакве везе са истином и модерношћу. Отуд њене речи, ма колико да се разилазе са истином, како историјском тако и актуелном, иду у сусрет једном пројектованом виђењу садашњих ствари, које се онда – техником приповедне ретроспекције – преноси на прошлост. Те речи настоје да утемеље у српској јавној свести културни образац који има европску агенду, али у чијем се исходишту налази *хрватско становиште*. Отуд је неопходно да се он ослони на оно што му непосредно претходи: на титоизам.

Управо под непрестаним дејством *минимализоване представе* могуће је да реченица о томе како су „под сјеном Лубурићева Јасеновца... у дим претварани и Ујевићу слични Хрвати“[322] има унапред обезбеђену саморазумљивост и да буде ослобођена од било каквог протеста. Она циља на то да успостави једнакост *свих* који су у Јасеновцу побијени: Срба, Јевреја, Цигана, Хрвата. Та једнакост свакако постоји у њиховој *смрти*. Али, она не постоји када је реч о *броју* побијених. Јер, „наш век је проклети век. Када размишљамо о њему, наши главни ослонци су концентрациони логори, гасне коморе, масакри, мучења, злочини које чини држава. У том случају, битно одређење постаје *број*, јер злочин, када постане државни, подразумева масовна убијања. У билансу једног века одмах се појављује број мртвих. Зашто се они броје? Зато што, у овом случају, морални суд постаје реалан тек у поређењу са застрашујућом намерношћу злочина, где се жртве броје милионима. Број је тачка у којој се смрт, у свом индустријском виду, преплиће са потребом за стварањем суда. Број је стварност подразумевана моралним императивом.“[323] Тако нас чињеница о *несразмерности* броја побијених уводи у подручје одлучујућих разлика.

Јер, једнакост не постоји ни када је реч о *разлогу* са ког су побијени. Управо је тај *разлог* одлучујући за поимање геноцида. Јер, Хрвати побијени у Јасеновцу страдали су као идеолошки противници а не као Хрвати: да нису

[322] Влахо Богишић, „Проблем ломпаровске Хрватске“, *НИН*, Београд, бр. 3058, 6. август 2009.

[323] Alen Badju, „Dvadeseti vek: pitanje metoda“, prevela Marijana Ivanović, *Prelom*, Beograd, broj 5, godina III, proleće/leto 2003, 39.

били идеолошки противници, никада се тамо не би нашли. Остали нису имали такве шансе: били противници или лојални грађани новог режима, Срби су одведени у Јасеновац. То значи да над Хрватима није извршен геноцид у Јасеновцу, док је над Србима извршен геноцид. Далекосежни циљ хрватске политике је брисање ове *одлучујуће разлике.*

Тако је прозни писац и академик Вјекослав Калеб – у *Хрватском тједнику* 1971. године – посегао за умањивањем и преиначавањем историјског искуства: „Знам да они који удесетостручују број убијених рецимо у Јасеновцу, једнострано, знају добро да је у том логору убијено далеко највише Хрвата, али они хоће да уновче туђу крв и потежу је за своје нечисте сврхе.“[324] Околност да је уопште било могуће – код толиких живих сведока, који су у новинама обележавали спомен на тридесет година од када су побијени сви чланови њихових породица[325] – да се појаве овакви искази открива нам како у титоистичкој Југославији није образована култура сећања која би била прикладна историјским искуствима и сазнањима. Испуњена лажним садржајима, попут пароле о братству и јединству или лажне Титове симетрије – од 12. маја 1945. године – по којој „ако су Хрвати имали усташе, онда су Срби имали четнике“,[326] прикладна култура сећања је потиснута поунутрашњеном догмом о српској хегемонији, која је била скривени вид идеје о *српској кривици.*

Отуд брисање одлучујуће разлике између побијених у Јасеновцу може попримити изглед спонтане и хуманистичке ширине: „Младен Тарбук аутор је трагикомичног дела 'Јасеновац – једна хрватска бајка', где су коришћени народни напеви нација које су оставиле кости у том логору – Јевреји, Роми, Срби, Хрвати.“[327] Човек би могао помислити да је реч о случајности, о индивидуалном и уметничком осећају за вредност, о некој врсти *личног* избора који не подразумева никакав општи систем вредности и очекивања.

Али, када – приликом посете израелског председника спомен подручју Јасеновац, 25. јула 2010. године – хрватски председник изговори како је Јасеновац „место страшног злочина... место на коме су злочиначке усташке власти убиле бројне Србе, Јевреје, Роме и Хрвате само зато што су били друкчији“,[328] онда можемо распознати како оно што је изгледало као индивидуална одлука заправо проистиче из очврслог система јавног мишљења чији је основни налог да се сузбије и евентуално уклони свест о геноциду: отуд еуфемизам „друкчији“ примењен на *све* побијене, као да

[324] *Политика*, Београд, 19. новембар 1971, 6.
[325] *Политика*, недеља 19. децембар 1971, 31.
[326] *Сербиа и коментари 1990/1991*, Задужбина Милоша Црњанског, Београд, 1991, 488.
[327] *Политика*, Београд, недеља 8. новембар 2009, 14.
[328] *Политика*, Београд, понедељак 26. јул 2010, 3.

је разлика између националне и идеолошке опредељености нешто што се не може опазити.

Али, *овде* је превид системског карактера и подразумева намеру да се уклони јавна свест о геноциду. Подударање једног *уметничког* геста хрватског композитора и *политичког* геста хрватског председника у потпуно неповезаним ситуацијама није нека случајност или безузрочна сличност, већ је плод хрватске културне политике која је довољно широка да може дати заједнички израз – у ономе што је за њу битно – и уметности и политици. О поунутрашњивању хрватског становишта у српској јавној свести сведочи сазнање о томе да овакви искази не изазивају никакву врсту јавне нелагодности или протеста. То показује да је српска културна политика тако постављена да се искази *минимализоване представе* прихватају као нешто што је у складу са њом.

Садржај ове *минимализоване представе* није ослобођен практичне и делотворне употребљивости, већ он треба да послужи као подлога за вештачку аналогију о *актуелном* помирењу Срба и Хрвата. То помирење би требало да буде – како гласи политички коректна и медијски привилегована идеја[329] – налик на историјски споразум Француза и Немаца.[330] Ова вештачка аналогија може имати *практичну* вредност само ако се усвоје неистините сугестије које подразумева *минимализована представа* о Јасеновцу. Јер, нису Немци стављали Французе у концентрационе логоре зато што су Французи него зато што су били противници окупационог режима. Јевреје су, међутим, стављали у логоре само зато што су Јевреји. Права аналогија за помирење Срба и Хрвата требало би да буде аналогија

[329] „Шта се може научити од Француза и Немаца", специјални додатак, *НИН*, Београд, 24. октобар 2002. године.

[330] Тако Француско-немачка канцеларија за младе, коју финансирају министарства спољних послова две државе, организује – за двадесет одабраних академаца, 2012. године – студијска путовања Европом, са циљем који гласи: „историјско помирење Србије и Хрватске остаје као задатак будућим генерацијама, пошто су досадашње углавном падале на испиту" („Српскохрватски у три лекције", *Политика*, Београд, уторак, 17. јул 2012, 14). Шта ће они видети у Немачкој? Дахау и Нирнберг. А у Француској? Лимож (у чијој околини је сравњено село приликом немачког повлачења 1944. године) и Париз. С разлогом је, дакле, избегнута потрага за било каквим француским корелатом нацистичких логора. У Хрватској? Јасеновац и Вуковар. (Како је могуће доводити те ствари у било какву корелацију?) А у Србији? Бањички логор. Али, тај логор нема никаквих веза за историјским односима Срба и Хрвата. Читава ова лажна симетрија обликована је на тај начин да се односи између Срба и Хрвата поставе као односи Србије и Хрватске, што значи да се посредно уклони свест о постојању Срба у Хрватској као политичког народа, као и са намером да се пронађе било какав корелат неупоредивом месту Јасеновца у историји два народа. Такав корелат за Дахау није ни тражен. На идеолошкој индоктринацији и на лажном историјском темељу – као и у титоизму – ствара се могућност историјског помирења.

између Јевреја и Немаца. Она је, међутим, могућа тек када се у културном обрасцу образује истинита представа о Јасеновцу. Када би се то догодило, лако бисмо препознали историјски и симболички учинак титоизма: док је немачком канцелару – упркос свему што је Немачка учинила *после* Другог светског рата – тек након педесет година од холокауста дозвољено да говори у израелском парламенту, што није прошло без протеста, дотле је све то време у Београду владао један Хрват.[331]

Шта би требало да буде подлога за истиниту представу о Јасеновцу? Једна симболички утемељена и у јавној свести заснована култура сећања. Како она изгледа? То нам показују два сасвим различита догађаја, која су се одиграла на потпуно различитим местима, чак континентима, са међусобно непознатим учесницима и у околностима које нису биле ни у каквој вези. Тако Дејан Медаковић – читајући париски *Монд* од 16. марта 1979. године – записује нешто што је у вези са *општим* правцем културне политике: „Савест овога света веома сликовито разобличује случај страдалног јерменског народа који је масакриран још 1915. у Турској. Са невероватном упорношћу покушавају да гану међународну савест, покрећући своје питање пред безбројним међународним телима. Исход свих тих обредних и јалових дискусија је познат, могао би да послужи као сценарио за филм о равнодушности међународне јавности, неосетљивој на патњу. Извештај објављен у 'Le Mond'-у од 16. марта ове године личи на јавно изругивање основним људским правима, све те академске беседе остају мртво слово на хартији."[332] *Упркос*, дакле, неповољним међународним околностима, неразумевању и равнодушности, представници јерменске културне и државне политике настављају да невероватно упорно сведоче о геноциду који је

[331] Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa – razgovor sa Latinkom Perović", 31, 69. Ово историјско сазнање, које је дугим трајањем послератне пропаганде унапред обезвређено и осуђено на подсмех, па се као такво и појављује у схватањима Латинке Перовић, за људе који су ствари посматрали без утицаја потоњих предрасуда било је једна чињеница од извесног значаја. Тако Михаило Константиновић примедбу о томе како „није добро што су споразум правила два Хрвата", коју је чуо у петак 26. јануара 1945. године, коментарише са правом мером у процени онога што је битно: он каже да ово опажање „није сасвим глупо (али има других важнијих ствари)" (Mihailo Konstantinović, *Politika sporazuma*, 502). То је свест о ограниченом утицају личности на историју. Али, ако је тај утицај ограничен, то не значи да га нема: и када није пресудан. А посебно не значи да удео личности у историји нема упућујући *симболички* значај. Са̂мо сазнање није лишено историјских аналогија, јер је аустријски министар спољних послова знао да каже: „'Потпуно ми је свеједно, ко ће владати у Србији', казао је барон Ерентал, 'јер се надам да ће у будућности београдског господара потиснути хрватски краљ'." (Владимир Ћоровић, *Односи између Србије и Аустро-Угарске у XX веку*, 307.) Тако се – у иронијској инверзији историјских и идеолошких садржаја – и догодило после свршетка Другог светског рата.

[332] Дејан Медаковић, *Дани, сећања*, III (1979–1981), 86–87.

претрпео њихов народ. То је једна кохерентна политика која је вођена прецизним наумом да светска јавност прихвати и озакони сазнање о турском геноциду над јерменским народом. Нема никаквих недоумица о правцу који је заузела национална политика без обзира на то што се сам догађај одиграо пре много деценија: временска удаљеност не умањује степен *општег ангажмана* у тој ствари.

Да ли је чудно што је тако усредсређена активност – упркос неповољним приликама за један мали народ – ипак довела у француском парламенту до усвајања резолуције о турском геноциду над јерменским народом, до споменика јерменском страдању у средишту Париза? Да ли је необично што је таква политика – у стицају разнородних околности – довела до тога да амерички Конгрес усвоји резолуцију у којој се страдање Јермена оцењује као геноцид?[333] Као што је то учинио и шведски парламент.[334] Ни истина ни аргументи – сами по себи – нису довољни да би обезбедили прихватање онога што једна културна политика настоји да оствари у свету. Али, непрекидно настојање – нарочито када је реч о малим народима, чије су могућности по природи ствари умањене и чији су противници често знатни – као настојање које има дуго трајање отвара *могућност* да у новом распореду историјских сила – до којег периодично долази – настане јавни простор који културна политика малог народа може попунити.

Такав је јерменски случај: када су – вођене својим интересима – велике силе имале интереса да чују оно што је јерменска културна политика деценијама наизглед узалудно понављала, оне су донеле одлуке које иду у прилог вишедеценијској јерменској истрајности. Али, без те истрајности, био би немогућ тај дуго чекани повољни тренутак. Није, међутим, могуће издржати вишедеценијско истрајавање на усамљеној осматрачници са које мотримо на историјска искуства и околности, ако сам темељ такве истрајности није положен у колективно саморазумевање. Док *спољашњи* моменат који одсликава једна државна и национална политика проистиче из колективног саморазумевања, дотле у јерменској „невероватној упорности" постоји и један *унутрашњи* моменат. Јер, сваки појединац проналази део сопственог саморазумевања у сазнању о геноциду из 1915. године. Тако се образује један културни образац који није ни у каквом спору са модерношћу нити са европским и хришћанским припадништвом, али је у дубинској сагласности са осећањем идентитета.

Како, међутим, знамо да појединац, посебно унутар секуларних обичаја и ситуација савременог света, неће доживети неугодности због таквог осећања идентитета? У уметничкој колонији Yaddo, Саратога Спрингс, у

333 „Турска повукла амбасадора из САД", *Политика*, Београд, 5. март 2010, 3.
334 „Шведска признала геноцид над Јерменима", *Политика*, Београд, 13. март 2010, 3.

држави Њујорк, јула и августа 1981. године, сусрели су се писци, музичари, сликари, вајари из различитих земаља и култура. У удобном амбијенту, поред базена, околних салона, музичке дворане, камина, наслоњача, престола са балдахином, стакла и огледала, столова у тешком ренесансном стилу, међу полицама са књигама и тањирима од фајанса, показивали су једни другима шта су створили за шездесет стипендијских дана. Тако седају да чују „којег пијанисту, госта колоније... или композитора да нас упути у своје дело и рад у Yaddo-у". Српски сликар је – у амбијенту који је пленио опуштеношћу и удобношћу – приредио изложбу скица и великих акварела причвршћених на беле зидове отвореног атељеа: „на травњаку испред њега на застрти сто ставио боцу вискија, две-три флаше вина и воћних сокова, бисквите, маслине и у сутон, после базена, отворио је за друштво Yaddo-a". Шта се још могло чути у том тако помирљивом и пријатном амбијенту, међу светом уљудним, оствареним, продуховљеним? „Песник, млади Јерменин, у Пибодијевој библиотеци – кабинету до нашег стана – рецитовао је жарке, потресне стихове о турском геноциду над својим народом и страдањима најближих."[335] Нема никаквих сазнања о томе да је дошло до некаквог згражања или протеста. Постоји, дакле, „невероватна упорност" у *општем* апеловању на слепе и бездушне катедре међународне правде и постоји „невероватна упорност" у *појединачној* спремности да се сведочи о личном идентитету. Оба та момента проистичу из оне политике идентитета коју је устројио културни образац. Веома развијена код народа који су претрпели геноцид, као што су Јевреји и Јермени, политика идентитета не подразумева било какву врсту реваншизма, већ подразумева да култура обликује човеково саморазумевање у складу са сазнањем о геноциду.

Југосфера

У политици постоје ствари о којима се говори и на којима се ништа не ради, као што постоје и ствари на којима се ради и о којима се не говори. Ако бисмо у складу са овим класичним мерилом оцењивали српску културну политику, онда бисмо политику идентитета – као оглашени циљ наше државне политике – могли назвати политиком која постоји само на речима, али не и на срцу. Политика регионалне сарадње делује, пак, као политика која постоји и на речима и на срцу. Но, у нашем схватању регионалне сарадње постоји нешто о чему се не говори, али на чему се непрестано ради. То је обнављање оног распореда културних сила који нам је завештало титоистичко југословенство. Са́мо обнављање мимикријски се појављује у непрестаном јавном промицању и унапређивању идеје о

[335] Миодраг Б. Протић, *Нојева барка*, II, 511.

југосфери. Тај појам – како нам објашњава његов аутор – „описује поновно повезивање у бившој Југославији", он представља „реч за неку врсту заједништва, заједничког наслеђа", попут језика који „представља најјачу везу између некадашњих република" или попут „заједничке историје". Али, он истовремено поседује један *пројектовани* садржај у будућности, будући да се „готово свакодневно... говори о политичкој, војној, индустријској или пословној сарадњи".[336] Посебну улогу у *пројектном задатку* који носи име „југосфера" има културна сарадња, будући да је она предмет наглашене пажње на скуповима са којих нас обавештавају о начинима на које је тридесет интелектуалаца с простора некадашње СФРЈ, из Америке и Европе, видело постјугословенски културни простор.[337] Они су своја мишљења износили током дводневне расправе на трибини Универзитета Колумбија у Њујорку. Са̂мо место сусрета има обавезујући и упућујући значај. Није, наиме, сувишно подсетити како је ослањајући се на широку, изузетно утицајну мрежу обавештајног особља, политичких стратега, корпоративног естаблишмента и старе студентске везе са врхунских универзитета Ајви лиге – међу које спада и Универзитет Колумбија – „ЦИА... од 1947. године почела да ствара 'конзорцијум', чији је двоструки задатак био да пелцује свет од заразе комунизма и да олакша усвајање интереса америчке спољне политике у иностранству." Отуд се као резултат овог настојања појавила „изузетно чврста мрежа људи који су радили уз Агенцију на унапређивању ове идеје: да је свету потребан *Pax Americana*, ново доба просвећености, које ће се звати Столеће Америке".[338] У таквом амбијенту одиграва се, дакле, разговор о *југосфери* која припада еминентним појмовима западне (америчке) културне политике.

Са̂мо питање о *југосфери* нас упућује ка разумевању посебног положаја културне политике унутар сплета узајамних односа који се образују између књижевности и политике. Веза између књижевне уметности и културне политике пажљиво је негована у универзитетском и академском подручју, јер обезбеђује изглед научности и објективности, готово изворне не-политичности, као неопходан привид за један изразито политички циљ. Тај привид је важан моменат идеолошке рационализације. Тако је на конвенцији Асоцијације за славистичке, источно-европске и евроазијске студије (*ASEEES*), која је одржана у Бостону, од 21 до 24. новембра 2013. године, у ходницима, фоајеима и салама хотела Мериот, човек могао уочити десетине програма, сесија, панела и дискусија. Било је прилично једноставно препознати три преовлађујуће групе тема.

---

336 „Кум југосфере", *Политика*, Београд, недеља 29. август 2010, 13.

337 „Између трауме и носталгије", *Политика*, Београд, 5. април 2010.

338 Франсис Стонор Саундерс, *Хладни рат у култури (ЦИА у свету уметности и књижевности)*, 17.

Свакако да је било доста тема окупљених око превасходно уметничких питања и књижевности као уметности, попут сесија посвећених односима између Михаила Булгакова и *Новог завета*, Државина и песника његовог круга, Пушкина и осамнаестог века, поновним читањима *Идиота* Достојевског, проблемима ритуала, приповедања и конверзије у православним причама о спасењу, значењима вере у *Ани Карењиној*.[339] У таквим радовима – без обзира на њихове импликације које се могу гранати у различитим правцима – преовлађујуће интересовање и истраживање пребива у подручјима књижевних – као естетских и сазнајних – својстава.

Било је сасвим предвидиво што је највише радова окупљено у подручју чисте политике: они су осветљавали бројне економске, демографске, идејне, културне садржаје у прошлости и у садашњости. Неки садржаји добили су, пак, зачуђујућу актуелност готово одмах након спуштања завесе на конвенцијској позорници. Тако је један рад посвећен непризнатим државама унутар бившег СССР-а и њиховим упоређивањем са Косовом и Метохијом.[340] Управо је ова тема постала запањујуће актуелна у часу када је – крајем 2013 и почетком 2014. године – положај Крима дошао у средиште светске пажње. Сличан је био и округли сто посвећен Олимпијади у Сочију, која је тек предстојала, као и њеним значајем за руску политику, економију и друштво.[341]

На самој конвенцији преовлађивале су – што је и природно – руске теме, које су биле укрштене са бројним украјинским темама: није био мали број ни југословенских тема.[342] Неке поставке деловале су као наговештај историјског ревизионизма, попут истраживања посвећеног паралели између Стаљина и Бандере у контексту „политике тоталитарних лидера у савременој Украјини".[343] Ово поништавање реалних и веродостојних историјских садржаја у корист обједињујуће одреднице *тоталитаризам* делује као наговештавање догађаја који ће у исто то време – у новембру 2013. године – отпочети у Украјини: државни преврат, који су вишеструко припремиле и непрестано подупирале западне (америчке) силе, уложивши у њега пет милијарди долара, означио је – помоћу незаконитог деловања председника и парламента – практично стављање у дејство украјинских неонацистичких традиција и пронацистичких борбених група, чак до нивоа оружаних

[339] *ASEEES*, 45th Annual Convention, Boston, MA, Novembar 21–24, 2013, 57, 145, 159

[340] *ASEEES*, 45th Annual Convention, Boston, MA, Novembar 21–24, 2013, 160.

[341] *ASEEES*, 45th Annual Convention, Boston, MA, Novembar 21–24, 2013, 165.

[342] *ASEEES*, 45th Annual Convention, Boston, MA, Novembar 21–24, 2013, 65, 66, 106, 110, 120, 146, 150, 171, 173, 174, 176, 199.

[343] *ASEEES*, 45th Annual Convention, Boston, MA, Novembar 21–24, 2013, 77.

формација, укидање руског језика у државној комуникацији и отпочињање грађанског рата у Украјини.[344]

Несумњиво најпривилегованија тема скупа била је везана за својства владавине руског председника Владимира Путина. Бројни радови беху распрострти у широком распону: радови посвећени обојеним револуцијама и њиховом утицају на руску спољну политику; пленарна заседања посвећена повезивању догађаја из 1917, 1989 и обојених револуција; истраживања револуције у главама људи, која се процењује на основу односа између Путинове Русије и уплашених грађана; проучавање различитих видова фаталне преплетености Русије и Европске уније; академска трагања пољског аутора за симптомима арапског пролећа у Русији, као и трагања финског аутора за изборним манипулацијама у Путиновој Русији; округли столови на којима се разговарало куда иде Русија после две деценије президенцијализма, као и о томе да ли има краја – nota bene – Путиновом термидору.[345] Све ове теме појавиће се, са застрашујућом силином, у водећим светским медијским мрежама неколико недеља доцније. То нам показује да је конвенција настојала да обликује природу политичких перспектива и разговора за наредних годину дана.

Теме које можемо ситуирати у подручје културне политике задиру – на различите начине и са различитим јачинама – како у подручје књижевности тако и у подручје политике. Тако је свакодневно постојала сесија о месту и значењу града у књижевној и филмској имагинацији, као и о његовом месту у економији и политици савременог света. У садржајима тих сесија могао се препознати основни правац размишљања у духу померања аутономних књижевних и уметничких значења ка еминентно политичким значењима. То је откривало прелазни карактер подручја културне политике.

Није никакво откриће да је књижевно дело плод укрштаја, преобликовања, преиначења различитих традиција, као што није никаква новост да је за неког писца од предодређујућег значаја знао бити сусрет са делом писца друге националне традиције. Ова унутрашња слојевитост уметничког дела може имати различите одјеке. Они се могу схватити на различите начине, у складу са оном поуком која нам казује да је дело често мудрије од свог аутора, односно да оно не мора да буде схваћено онако како га његов аутор схвата. Тако се биће књижевности образује као вишеслојно. Али, неосвешћено преношење ситуације у којој писац не треба да одређује разумевање свог књижевног дела, јер се оно – као естетски предмет – образује у свести читаоца, на ситуацију у којој је пишчево мишљење о сопственом књижевном идентитету безначајно или занемарљива чињеница, обележава

[344] *Политика*, Београд, четвртак 9. октобар 2014, 3.

[345] *ASEEES*, 45th Annual Convention, Boston, MA, Novembar 21-24, 2013, 54, 55, 83, 85, 93, 97, 109, 115, 121, 130.

прелаз из подручја књижевности као уметности у подручје књижевности као чиниоца културне политике.

То су, међутим, два битно различита подручја. Неразликовање начелно одвојених духовних подручја, између којих несумњиво постоје вишеструке везе, које – међутим – немају предодређујући него посредни карактер, плод је потребе за идеолошком рационализацијом књижевности. Да бисмо то показали, од помоћи нам може бити појам који су руски формалисти и чешки структуралисти преузели од естетичара Бродерика Кристијансена. То је појам *доминанте*. Она се – како каже Роман Јакобсен – „може дефинисати као средишна компонента уметничког дела", као нешто што „усмерава, одређује и преображава остале компоненте", као оно што „јамчи за целовитост структуре" и „даје специфичност делу", као нешто што не постоји „само у песничком делу једног уметника или у песничком канону... већ и у уметности датог раздобља, посматраној у целини".[346] Отуд је природно претпоставити постојање *доминанте* и у различитим духовним подручјима.

У подручју књижевне уметности постојање разнородних својстава и веза – културних, поетичких, историјских – увек је у крајњој сврси усмерено ка доминанти која је уметничка и естетска функција књижевног дела. Иста та својства и везе – када се појаве у подручју културне политике – бивају подређени инструменталном карактеру који им даје доминанта самог политичког подручја. Отуд политичка својства књижевног дела нису чињенице истог реда када се појаве као својства културне политике. Премда се могу позивати на сродне или исте елементе пишчевог дела, као и његове биографије, ова два облика политичких својстава – у књижевности и у културној политици – остају суштински различита. Настојање да се ова разлика занемари, плод је *намере* да се оствари сасвим прецизан политички циљ у порецима моћи: културне, симболичке, идеолошке.

Тако се она политичка својства Андрићеве књижевности, попут њених југословенских мотива и традиција, која представљају моменте једног књижевног света, *претварају* у улог хрватске културне политике у часу приказивања лика Иве Андрића на свечаној церемонији којом Хрватска обележава чланство у Европској унији. То приказивање ствара *подлогу* у јавној свести за чисто политичке чинове до којих може, али и не мора доћи. Такав политички чин би био када би се на основу сазнања о томе да је Иво Андрић рођен у Босни и Херцеговини доносио суд како је пишчева припадност хрватској држави – како неистинито сугерише овакав распоред симбола на државној церемонији – показатељ хрватске државности Босне и Херцеговине.[347]

[346] Roman Jakobson, *Ogledi iz poetike*, Prosveta, Beograd, 1978, 120–121.

[347] Сличан је случај са Владаном Десницом: уклонивши из јавне свети његово *књижевно* самоодређење по којем је *и* српски *и* хрватски писац, хрватска културна политика ствара

У подручју културне политике – када је реч о књижевности – преовлађују два кретања: од политике ка књижевности и од књижевности ка политици. Напоредност ових кретања дочаравају две сесије: строго књижевне теме, посвећене романима Достојевског и Ремизова, уоквирене су сесијом о разноликостима демонског искуства,[348] да би – на политичком нивоу – ова сесија била комплементарна са округлим столом о демонологији и политици сећања у Путиновој Русији.[349] Ова напоредност нам назначује вишесмерност подручја културне политике.

Репрезентативан пример за ситуирање једне еминентно политичке теме у различите – историјске и уметничке – контексте представљало је постављање теме посвећене Pussy Riot. Овом политички усмереном перформансу – који је био једна од најзаступљенијих тема у светским медијским мрежама у времену које је *претходило* конвенцији – био је посвећен велики број радова: испитиван је статус перформанса у оквиру односа цркве и државе и у електронским медијима; сам политички перформанс је постављен у контекст руске народне карневалске традиције; црква Христа Спаситеља тумачена је као уклета кућа; читав округли сто посвећен је дискусији о односу Pussy Riot и постмодерне у руској култури; овај политички перформанс стављен је – на другом округлом столу – у контекст револуционарне визуелне естетике; ствар је вероватно доврхунила у предавању које је поставило проблем: да ли су Pussy Riot стварно нови Маљевич?[350]

У свим овим радовима поставка начелно као да *искључује* политичке садржаје, мотиве и одјеке, актуелне идеолошке подстицаје, медијску промоцију и расејавање самог политичког перформанса, јер усмерава пажњу ка његовим историјским или уметничким контекстуализацијама. То је поуздан пут да се – наглашеном *естетизацијом* и *културализацијом* политичког – прошири основа *дејства* једног еминентно западно (амерички) усмереног политичког перформанса, да се он *површински* деполитизује, да би његово истинско политичко дејство добило продужено културно распростирање. То је путања на којој се одвија пренос политичких у културна значења.

Шта би био показатељ супротног правца у подручју културне политике? Како се, дакле, одвија пренос књижевних у политичка значења? То нам показује *Политикина* употреба Бернхарда. Њена основна теза је да Бернхард „без длаке на језику говори и о пузајућем неонацизму и потмулом

....

подлогу да се он поима *само* као хрватски писац, јер се тако унапређује давнашње – премда историјски неистинито – начело хрватске политике по којем нема нити је било српске политичке индивидуалности у Хрватској.

348 *ASEEES*, 45th Annual Convention, Boston, MA, Novembar 21–24, 2013, 133.

349 *ASEEES*, 45th Annual Convention, Boston, MA, Novembar 21–24, 2013, 112.

350 *ASEEES*, 45th Annual Convention, Boston, MA, Novembar 21–24, 2013, 66, 76, 108, 110, 122, 131.

антисемитизму сопствене околине“.[351] Но, није Бернхард једини писац који је именовао неонацистичке импулсе и симптоме у аустријском и немачком јавном мњењу. Зашто је *Полишикин* избор пао баш на њега? Није он чак ни једини такав аустријски писац: можда чак није ни најзначајнији аустријски писац после Музила који је то рекао. Јер, нису његове ове речи о новинском извештавању које је „испуњено неисцрпном и готово завидно самосвесном мржњом“, пошто у главном немачком листу постоји „човек који води главну реч мржње“, који је „језгро мржње“, „али, наравно, он не поступа (и то прорачунато) на своју руку и сам“. Него? „Цео тај лист зна шта ради“, пошто је „у суштини... орган најмрачније секте, својеврсне секте моћи, а уз то још и немачке“, будући да „при том излива онај отров који се никада не може залечити: отров речи“.

Распростирање овог неонацистичког отрова није, дакле, индивидуална него друштвена немачка црта. Јер, „како, насупрот томе, стоје ствари са свешћу немачког и аустријског народа о томе шта је током Другог светског рата на Балкану непрестано чинио и налагао да се учини“? И: „не представља ли таква немачко-аустријска пука обавештеност, али уз упорно одбијање да се ма шта има присутно у свести, једну сасвим другачију душевну болест од такозване параноје? Неко властито лудило?“ Сасвим изричито: „један католички, клерикални, фашистички, *типични* аустријски лист“ *или* „фашистички, грамзиви, победнички, немачки“, јер „оно с чиме ми данас имамо посла је 'језик Четвртог рајха'.“[352] Све је то написао Петер Хандке. Зар овде нису сасвим изричито именовани елементи пузајућег неонацизма аустријске и немачке јавне свести? Зашто, дакле, избор није пао на Хандкеа?

Зашто бисмо, дакле, привилеговали бернхардовско а не и хандкеовско препознавање пузајућег неонацизма? Где је Хандке описао ове феномене? У спису *Правда за Србију*. То је *разлоī* због ког *Полишика* занемарује Хандкеово препознавање пузајућег неонацизма, а привилегује Бернхардово. То је *разлоī* због ког *Полишика* жали што Бернхард није рођен „у Србији... у Босни, Хрватској, Бугарској, односно некој другој земљи региона“. Отуд њен жал што ћемо „морати још да причекамо пре него што у Београду, Сарајеву или Загребу, примерице, на сцени националних позоришта с успехом буду постављени комади писца који, примерено овдашњим релацијама, тематизује оно о чему без устезања говоре Бернхардово *Ловачко друшшво*, *Три хероја* или пак драма *Пред уйокојењем*.“ Јер, хандкеовска перспектива *искључује* пренос књижевних описа у *одабрано* подручје културне политике: као пренос управљан идејом да их у даљим преображењима доведе до *одабраноī* подручја чисте политике. Хандкеовска перспектива онемогућава,

[351] „Бернхард и ми“, *Полишика*, Београд, субота 26. април 2014. године, културни додатак, 3.

[352] *Handke i njegovi kritičari (polemika o Pravdi za Srbiju)*, izabrao i priredio Života Ivanović„ Tanjug, Beograd, 1996, 52, 53, 116.

дакле, да увиде у пузајући неонацизам аустријске и немачке јавне свести херменеутички *применимо* на српске прилике и околности: на овој *примени* почива сва алузивност *Политике*. Хандкеова перспектива је неупотребљива са становишта општег и конформистичког очекивања које је утврђено распоредом културних и политичких сила.

Са́мо преношење Бернхардових увида о пузајућем неонацизму одвија се – и то је пресудно за занемаривање хандкеовске перспективе – у складу са давнашњом пропагандном матрицом која интерпретативно влада западним (америчким) разумевањем распада титоистичке Југославије: у њој је примарна српска одговорност за такав историјски исход. Та матрица је добила пропагандни и симболички печат у поистовећивању Слободана Милошевића са Хитлером. Ако се сетимо преовлађујућих тема и садржаја конвенције у Бостону, зар нас изненађује што се у тако истканој интерпретативној мрежи појавило – у контексту украјинске кризе – *медијско* поистовећивање Путина са Хитлером? Оно, штавише, није било плод неке разобручене медијске уобразиље него део политички обавезујућих налога, пошто за њим посежу „републикански сенатор Џон Мекејн, вероватно будућа кандидаткиња на изборима за председника САД Хилари Клинтон, канадски премијер Стивен Харпер, предеседник Грузије Михаил Сакашвили, немачки министар финансија Волфганг Шојбле, принц Чарлс и председница Литваније Далија Грибаускајтс“.[353]

Како је између два поистовећивања прошло прилично времена, како су нас догађаји у Србији, Ираку, Либији, Сирији, у арапском пролећу и обојеним револуцијама, обогатили бројним сазнањима, постало је очигледно, одвише очигледно да су сама поистовећивања и плод популистички схваћеног ресантимана, као што су израз невешто прерушених колективних фрустрација. Будући да се ова својства проналазе у западним (америчким) друштвима природно је што их не опажа *Политикина* осетљивост. Јер, њено је ухо подешено да чује само *српску* фреквенцију популизма, ресантимана и фрустрација.

Универзалност Бернхардових описа пузајућег неонацизма и потмулог антисемитизма лежи у осветљавању антрополошких и културноисторијских константи, које се рецепцијски могу свуда актуелизовати. Када се ове константе актуелизују и конкретизују у посебној средини, само за њу, без конкретних и проверивих историјских потврда, онда се оне преносе у *партикуларно* подручје културне политике, јер се инструментализују. О каквом пузајућем неонацизму у Србији можемо говорити ако је народ – у 2014. години, када се *Политика* оглашава – изгласао *једнопартијску скупштину*, будући да нема ниједне евроскептичке нити национално оријентисане

[353] *Политика*, Београд, уторак 21. октобар 2014, 3.

странке у њој: сви, наиме, безусловно исповедају уверење како *Европа нема алтернативу*? Да ли нам *Политика* сугерише како је то – неонацистичко уверење? Настојање да се наметне неистинита представа о потмулом неонацизму јесте плод наума да се створи *једнообразно друштво*, са непрестаним умногостручавањем *српске кривице* у јавној свести.

Управо то настојање има аутентично потмули тоталитарни импулс и традицију. Јер, по привржености и неодступној одбрани праведности, човек може следовати Хандкеу. Када *Политика* у тим својствима проналази сличност са Хајдером, са подтекстом да је реч о неонацистичкој сличности, онда она открива *јавну* приврженост непосредованом преношењу културнополитичких у политичка значења. То припада давнашњој и актуелној интелектуалној и политичкој традицији Латинке Перовић: она је, наиме, препознала у Дејану Медаковићу ни мање ни више него – нацисту.[354]

Није, дакле, реч о Бернхардовој уметности него о културнополитичкој *употреби* Бернхарда: будући да одговара – као што Хандке не одговара – задатом моделу који захтева нове историјске евиденције у подручју *српске кривице*, Бернхард је привилегован као *идеологема*, а не као *писац*. Због веза између књижевности и културне политике, које несумњиво постоје, као и због напоредног постојања истих књижевних чињеница у два различита регистра, настојање да *писац* постане *идеологема* има карактеристичан облик теоријске – идеолошке и политичке – рационализације.

Тако културна политика преузима иманентна својства књижевности и употребљава их у сасвим политичке сврхе. Ако наумимо да се том настојању супротставимо у самом књижевном подручју, снага рационализације извире из њених веза са тим подручјем. Отуд је неопходно да свако супротстављање има конкретан и политички вид: да се што детаљније усредсреди на појединачни случај писца, дела и књижевно-културних својстава.

Све то показује да идеолошке – културолошке или политичке – рационализације настају у чудној мешавини нечега што је – у репрезентативном броју случајева – ипак могуће прецизно разликовати и раздвојити, да оне апсолутизују граничне случајеве и да су у битној подударности са настојањима западних (америчких) моћи. Оне образују *подлогу* на којој те моћи – инерцијом или директним, односно индиректним утицајем – имају арбитрарну улогу. Савремене идеолошке рационализације имају за циљ да обезбеде политичко и културно првенство западних (америчких) моћи.

Понекад нам нека сасвим узгредна обавештења сугеришу присуство различитих облика истинских и скривених садржаја „југосфере" у нашој јавној свести. Шта нам открива сазнање о одлуци организатора сајма књига у Лајпцигу „да ангажују Алиду Бремер, славистkињу, преводиоца и агента,

[354] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 273.

родом из Сплита“ као лобисту и куратора наступа Србије на Лајпцишком сајму?[355] Посебно је занимљива *Политикина* одредница о томе да је Алида Бремер „родом из Сплита“. Какво је то сазнање? Оно је наизглед безначајно. Јер, какав је значај вести о томе где је рођен селектор наступа Србије? Та вест, међутим, еуфемистички сугерише како постоји југословенски садржај у наступу Србије на Лајпцишком сајму. Јер, овакво обавештење више скрива него што открива. То је сасвим у складу са познатом технологијом испражњавања потенцијално неугодних садржаја из јавне свести: чињеницу која има расветљавајући карактер треба тако јавно обзнанити да *изгледа* како је представљена, иако је из ње ишчезло управо оно што је расветљавајуће.

Алида Бремер је – 1992. године – у немачком листу *Die Neue Gesellschaft, Frankfurter Hefte* објавила текст о новијој српској књижевности. Тај текст је пренет у *НИН*-у. У том тексту Алида Бремер је оцењивала српску књижевност у складу са политичким очекивањем публике: очекивањем које је обликовано у складу са немачким наглашено негативним медијским и политичким третманом *српских тема* у 1992. години. Она је, такође, своје ставове обликовала у складу са дугорочним настојањима хрватске културне политике: прећутала је сваку одговорност титоистичких решења за југословенски распад, посредно и неистинито сугеришући како су та решења била прикладна и демократска; издвојила је и оценила најзначајније српске писце у складу са политичком коректношћу и у складу са хрватском културном политиком, не поменувши Црњанског и Селимовића; похвалила је писце који су критиковали српску политику; обележила је провинцијализацију Београда; минимализовала је размере геноцида у Независној Држави Хрватској; максимализовала је четничке покоље у Другом светском рату. Читав тај текст подразумева уобичајену палету мотивâ који одређују хрватску културнополитичку оптику.[356]

У једном разговору из децембра 2006. године, Алида Бремер себе овако описује: „Још док сам студирала у Београду (хм, и то је енигматично и не ријетки су се питали има ли неких мрља у мом подријетлу кад сам могла 'тамо' студирати – да су случајно читали *НИН* када ме је у њему раскринкао Никола Милошевић, и он наравно узвикујући оно обвезно 'who the fuck' и додајући да се 'иза њемачког презимена крије Хрватица', онда се не би наравно питали, него би ме можда чак предложили за неки орден).“[357] Њено објашњење усмерено је против хрватских политичких неистомишљеника: оно је тако постављено да делује као реакција на сумњичења о њеном недовољном хрватству. Јер, као одговор на хрватска сумњичења, Алида Бремер

355 „Буђење раног пролећа, у Лајпцигу“, *Политика*, Београд, субота 13. март 2010. године, културни додатак, 4.

356 Алида Бремер, „Нација у прози“, *НИН*, Београд, број 2174, 28. август 1992. године, 36–38.

357 „Alida Bremer: Joyce nikada ovo nije radio“, www.mvinfo.hr.

иступа оптужницу коју је наводно против ње подигао Никола Милошевић: у *НИН*-у, у Београду, 1992. године. Све је у њеном распоређивању аргумената карактеристично испремештано до непрепознавања стварности, у мери да делује безначајно, премда је вођено ка одређеном циљу и утолико није бесмислено. Отуд долази питање: колико неистина може стати у једну недовршену реченицу Алиде Бремер?

Прва неистина подразумева један устаљени маневар који је универзалан. Јер, он припада секуларном свештенству свих меридијана. Није, наиме, истина да је било ко – у српској јавности – раскринкавао Алиду Бремер, да се било ко бавио њеним политичким и националним припадништвом. Истина је нешто сасвим супротно од тога: сáма полемика је била последица њеног политичког оптуживања Николе Милошевића, који је – иако изразити критичар ауторитарног режима – понео одређење националисте. У чему је смисао овако упадљиве замене теза у недовршеној реченици Алиде Бремер?

У њеној оптужби треба препознати начело по којем делују садашњи политички комесари, полицајци духа и инжињери људских душа, сва она мисионарска интелигенција коју Ноам Чомски назива секуларним свештенством. То начело гласи: никакав човеков критички став није довољан, ма колико да је аутономан, ако не одговара циљевима што их секуларно свештенство намеће јавној свести. До чега то доводи? До карактеристичног изокретања чињеница и околности: увек се представљају као они који су нападнути, који су угрожени, иако управо том симулацијом непрестано нападају и угрожавају људе чија схватања осуђују.

Класичан образац таквог понашања показује Латинка Перовић. Када она сугерише како постоје подозрења да је критичка и антикомунистичка интелигенција у титоизму била у вези са политичком полицијом, када на нивоу непоткрепљене сугестије *осенчи* своје неистомишљенике,[358] она се понаша као да никог – у 2008. години – не напада нити јавно дифамира него само утврђује стање историјских ствари. Када, међутим, њени искази изазову одговор, онда се – у 2010. години – одједном појављује сугестија о томе како су се *напади* на њу појачали у јавности.[359] То је, међутим, потпуна неистина: нису се негативне опсервације појачале него су оне природан одговор на негативне сугестије и судове које износи Латинка Перовић. Али, механизам секуларног свештенства почива на друкчијој претпоставци: када она износи негативне судове, онда су то само судови; када неко на њих одговара, онда то нису тек одговори него оптужбе. Шта нам то говори? Да секуларно свештенство обележава као преступ пуко јавно постојање људи чија размишљања доживљава као опасност по себе.

[358] Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa – razgovor sa Latinkom Perović", 142.
[359] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 9.

Одатле проистиче значајна последица: да би престали да буду опасност по секуларно свештенство, ти људи – ма колико да су великих интелектуалних и моралних вредности – не треба јавно ни да постоје.

Друга неистина Алиде Бремер сугерише како је у свом критичком одзиву Никола Милошевић било шта *узвикивао*. Када човек прочита ове[360] или било које друге његове полемичке текстове, лако уочава да никаквих афективних излива у њима нема.

Трећа неистина састоји се од тврдње да је Милошевић узвикивао нешто као „оно обавезно 'who the fuck'": он никада никога није ниподаштавао нити вређао, па ни Алиду Бремер.

Четврта неистина је да је њему сметало хрватско национално порекло Алиде Бремер: он је сазнање о том пореклу употребио да би обележио становиште Алиде Бремер као хрватско трибалистичко становиште. То је потпуно у складу са начином на који је он разумевао ствари у својим теоријским књигама. Тај начин подразумева да се приватни моменти доводе у везу са духовним ставовима у оним случајевима када су ти моменти способни да расветле нелогичности самих ставова. Тако Стаљиново понашање у духу магичних ритуала из грузијских предања представља само секундарно документ о грузијској култури, док примарно обележава психолошку основу диктаторових поступака.[361] Као бивши студент београдске Катедре за општу књижевност, Алида Бремер је све ово морала знати.

Да би, дакле, објаснио како Алида Бремер нелогично и неистинито ствара слику о српској култури и о њему, Никола Милошевић је секундарно указао на њено хрватско порекло као моменат који илуструје примарну околност да она оцењује ствари са хрватског трибалистичког становишта: „није реч ни о чијем хрватском пореклу, као што није реч о Хрватицама и Хрватима уопште, већ о једној сасвим конкретној Хрватици, Алиди Бремер, која упркос свакој логици и упркос неким елементарним чињеницама, настоји да све Србе претвори у усијане националисте, сасвим у духу оне пословице која каже да су у ноћи – у ноћи националистичких предрасуда – све краве црне."[362] Да је његово настојање било баш такво, да се интелектуалном ставу прикључио и особен лични морал, стварајући далекосежан пример филозофског *ethos*-а, показује нам сазнање о томе да је у време „кад је Шешељева власт бесправно одузела стан хрватској породици Барбалић", Никола Милошевић „био међу оним малобројним учесницима протеста

[360] Никола Милошевић, „Хрватски трибализам госпође Бремер", *НИН*, Београд, број 2175, 4. септембар 1992. године, 37.

[361] Nikola Milošević, *Šta Lukač duguje Ničeu*, II, Slovo ljubve, Beograd, 1979, 182, 198.

[362] Никола Милошевић, „Предрасуде Алиде Бремер", *НИН*, Београд, број 2178, 25. септембар 1992. године, 41–42.

пред домом Барбалића у Земуну“ и да је „при том држао и говор против тог варварског чина“.[363]

Пета неистина налази се у ретроспективном прећуткивању: у жељи да уверљиво оцрта српску културну и политичку сцену као унисону, као сцену на којој сви узвикују „оно обвезно 'who the fuck'“, Алида Бремер не наглашава да је она – на тој истој сцени, у том истом граду, у истим новинама, у исто време – не само оптужила Николу Милошевића него му и узвратила полемичким одговором.[364] Број њених и његових текстова био је изједначен. Она, дакле, није била ни на који начин ускраћена да каже своју реч. То значи да су – иако то више није иста држава – њена права поштована на аутентично демократски начин. У истој држави, титоистичкој Југославији, та права нису била поштована на тај начин, па је у загребачком *Оку*, 1983. године, Николи Милошевићу ускраћена могућност да образложи природу своје критике лењинизма: редакција *Ока* одбила је да објави његов одговор на оптужбе.

Није само занимљиво него је и знаковито да о овом ускраћивању Алида Бремер ништа не каже својим немачким читаоцима када помиње Милошевића као противника „властољубивих комуниста од Москве па све до Београда“.[365] Остаје упечатљиво да она простирање властољубивих комуниста окончава баш у Београду. Јер, то је у највећој сагласности са хрватском културном политиком која 1992. године учествује у обликовању међународне свести о хрватско-хришћанском „рату против српског комунизма“.[366] Тој идеји она прилагођава чињенице из прошлости, па простирање властољубивих комуниста окончава баш у Београду, иако су власти у Загребу – а не у Београду – онемогућиле да се појави Милошевићева критика лењинизма: иако су власти у Загребу – а не у Београду – правиле спискове неподобних интелектуалаца.

Ни у томе њено настојање није усамљено него припада овешталом обрасцу секуларног свештенства: тако Латинка Перовић неистинито тврди да „када се говори о десаљинизацији и о ослобађању од догматизма“, онда треба нагласити да је „Загреб одиграо кључну улогу у том погледу, његова издавачка делатност“.[367] Јер, она циљано превиђа како је – у 1983. години – јавно оспоравање лењинизма у нас било административно прекинуто у

363 Никола Милошевић, *Политички споменар од Броза до ДОС-а*, Информатика, Београд, 2006, 60.

364 Алида Бремер, „Српски трибализам господина Милошевића“, *НИН*, Београд, број 2177, 18. септембар 1992. године, 40–41.

365 Алида Бремер, „Нација у прози“, 37.

366 Semjuel Hantington, *Sukob civilizacija*, preveo Branimir Gligorić, CID – Podgorica, Романов – Бања Лука, 2000, 313.

367 Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa – razgovor sa Latinkom Perović“, 121.

Загребу, будући да *Око* није желело да штампа текст критичара лењинизма – који су београдске *Књижевне новине* потом одштампале – већ је полемику о лењинизму претворило у идеолошку хајку у којој је било осуђивано чак и са̑мо појављивање критичких ставова о лењинизму „на трибинама главног града СФРЈ и у јавним гласилима у Београду".[368] Отуд је логично да Латинка Перовић не жели ништа да зна о *Белој књизи* која се појавила 1984. године у Загребу као класичан стаљинистички попис неподобних интелектуалаца.

Одлучујуће је питање, међутим, зашто Алида Бремер уопште кривотвори садржај своје полемике са Николом Милошевићем? Зато што жели да себе легитимише у очима својих хрватских неистомишљеника. У њеној сугестији налази се претпоставка: да су они знали како је била оптуживана у Београду, дали би јој орден. Када им у години 2006. то саопштава, она их посредно подсећа на своју истрајну привржeност ономе што јој они негирају: то је привржeност хрватској културној политици. Неистинитим приказом прошлих догађаја, она ствара сугестију о својој хрватској правоверности. То је препоручује за куратора Хрватске на Лајпцишком сајму 2008. године. Наглашавањем свог неповољног положаја у хрватској средини, она ствара услове да – као заточник титоистичког југословенства – постане арбитар у српским пословима: да хрватску културну политику продужи другим средствима. То је квалификује за куратора у наступу Србије на Лајпцишком сајму 2011. године. На делу је двострука стратегија: док у хрватском простору осведочено заговара хрватско становиште, дотле у српском простору то становиште приказује као југословенско.

Прихвативши да овакав арбитар обликује лик српске културе и књижевности на Лајпцишком сајму, српска државна и културна политика 2010. године свесно приања уз хрватско трибалистичко становиште које је обликовало лик наше књижевности још 1992. године. Ни када – под недовољно јасним и јавно одређеним околностима – одустане од оваквог куратора, али настави да се ослања на његове наводно добре услуге и намере,[369] јер у организацији српског наступа остаје везана за *Традуки фондацију*,[370] српска државна и културна политика ништа не мења у својој оријентацији.

Није чудно што је *Традуки фондација* – чији је представник за „југосферу" управо Алида Бремер – одбила да помогне превођење *Романа о Лондону*. Јер, појава такве књиге Црњанског свакако да није у складу са хрватском културном политиком. Од одлучујућег значаја је, међутим, да је исто то учинило – како је Задужбину Милоша Црњанског обавестио *Leipziger Literaturverlag* – српско Министарство културе, јер је и оно одбило да помогне

[368] Nikola Milošević, *Marksizam i jezuitizam*, Nezavisna izdanja Slobodana Mašića, Beograd, 1986, 62.

[369] *Политика*, Београд, 10. април 2010. године.

[370] *Политика*, Београд, среда 9. март 2011. године, 14.

да се *Роман о Лондону* појави на немачком језику. Немачки издавач изричито и дословно пише: „Traduki don't will support the translation of 'Roman o Londonu' by Cornelia Marks. After we applied for translation at the Serbian Ministry of culture in Belgrade, but also without success." Не само да српско Министарство културе није ништа учинило да се први том *Романа о Лондону* – у преводу Корнелије Маркс, немачког стручњака за Црњанског[371] – појави на Лајпцишком сајму него је учинило све да се то не деси. Отуд следи да наша државна политика – коју оличава Министарство културе – следи политику *Традуки фондације*, коју оличава Алида Бремер: на делу је готово опипљив доказ о томе на који се начин одиграва поунутрашњивање хрватског становишта у српској јавној свести. Све ово с разлогом баца мрачну сенку на искреност тврдњи српског „спиритус мовенса организовања лајпцишке смотре" о томе како је српско Министарство културе имало намеру да „помогне у разбијању стереотипа о Србији и српској култури и уметности".[372]

Јер, остао је неприсутан на великој позорници – у часу када су њена светла снажније управљена на српску културу него иначе – „први велики космополитски роман у српској књижевности".[373] Читав низ његових елемената веома је погодан за распознавање истинског лика српске књижевности. Јер, његов главни јунак је Рус, место радње је Лондон, сам предмет приповедања битно је одређен градом, што је у магистралном дослуху са савременом опседнутошћу урбаним – урбанофобијом и урбанофилијом – као што је његова посвећеност судбини емиграната и „расељених лица" дубински наговештај и антиципација – из 1971. године – појединачних и универзалних судбина нашег времена. Отуд *Роман о Лондону* уметнички супериорно отклања овештале предрасуде о српској култури као традиционалистичкој, ретроградној и анахроној.

Ако постоји интерес хрватске културне политике – можда попут уранијума обогаћен ресантиманом – да такве предрасуде остану у европској свести, сазнање о нашим државним и културним настојањима која томе иду у сусрет више говори о колонијализованој природи српске културне политике – као елементу државне политике идентитета – од било каквих графикона, прерачунавања и доказивања. Оно открива да у склопу обнављања регионалне сарадње, као оглашеног циља српске државне политике, долази и до обнављања хрватске доминације у југословенском простору. Да би се све то могло догодити, неопходно је обновити већ постављене засаде у нашој јавној свести: отуд вишеструко уздизање титоистичког

[371] Cornelia Marks, *Von „Sumatra" bis „Lamento für Belgrad" (Zu den poetischen des Serben Miloš Crnjanski)*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 2011.

[372] *Политика*, Београд, среда 16. март 2011, 15.

[373] Јован Деретић, *Историја српске књижевности*, Sezam book, Зрењанин, 2007, 1067.

југословенства. Да би се, међутим, сам процес могао одвијати у складу са налозима актуелности, неопходно је истовремено испунити новим садржајима један давно заснован културно-историјски пут. Реч је, дакле, о двоструком процесу у којем се одвија особено комбиновање елемената *континуитета* и елемената *новине*.

Тако је „у Клубу-књижари-галерији 'Гласника' представљена" књига „'Укус, митови и поетика' Миливоја Солара (1936), професора Филозофског факултета у Загребу, академика, књижевног теоретичара, историчара књижевности, филозофа, есејисте."[374] Уобичајени издавачко представљање нових књига помало се претворило у посебан догађај. Пратило га је – како је нагласио Гојко Тешић – издавачево осећање да је реч о великом интелектуалном празнику, „јер је 'Службени гласник' објавио две књиге аутора из Загреба, чиме је настављена сарадња, прекинута крајем осамдесетих година".[375] У овој тврдњи свакако можемо видети како свест о елементима континуитета са титоистичким наслеђем испуњава наше савремено осећање времена.

Елементи новине остали су некако скрајнути у оцртаном видокругу, па их је могуће само наслутити у уводној Соларовој напомени. Јер, на почетку књиге – која се углавном састоји од две књиге објављене у Загребу (2004, 2005) и од књиге давно објављене у Београду (1985) – аутор каже да је она „настала на темељу разговора с професором Гојком Тешићем, који ми је љубазно предложио да објави нешто од мојих радова". Иницијатива долази, дакле, од *Службеног гласника*, што је у сагласности са читавим низом *једносмерних* подстицаја у друкчијим подручјима живота: од привредних и образовних до забавних и спортских. Ова се иницијатива појављује, дакле, као каменчић у мозаику целовите државне политике која подразумева настављање у будућности: „Сложили смо се... да ипак покушамо направити неку релативну цјелину и да не укључим, барем засад, оне који су прије свега намијењени настави књижевности у школама и на свеучилишту."[376] У овој реченици – која је записана „у Загребу, у српњу 2010" – од највећег је значаја синтагма „барем засад". Она наговештава да долази време када ће се настојање да се прошири утицај хрватске културне политике на нашу културну и јавну свест додатно појачати обухватањем наших школских и универзитетских наставних сазнања и садржаја.

Можда је штета што тај корак није учињен већ у овој књизи: уместо давно објављене књиге *Мит о авангарди и мит о декаденцији* (Београд, 1985) могао се објавити *Књижевни лексикон. (Писци. Дјела. Појмови)* који је написао Миливој Солар и који је штампала Матица хрватска, у Загребу, у

[374] *Политика*, Београд, петак 10. децембар 2010, 12.

[375] *Политика*, Београд, петак 10. децембар 2010, 12.

[376] Milivoj Solar, *Ukus, mitovi i poetika*, Službeni glasnik, Beograd, 2010, 5.

години 2007. Да је тако учињено, постали би нам много очигледнији и елементи *новине* који су нам сада само наговештени у једном сведеном облику. Јер, управо ова књига показује и промене које су се одиграле у хрватској културној политици и *правац* у којем та политика наставља да се простире и да – иницијативом наше државне политике – непрестано буде оснаживана.

Реч је, наиме, о лексикону који је упућен како најширој културној публици тако и школском и образовном систему у целини. (То је, дакле, оно што је у издањима *Службеног гласника* изостало „барем засад".) Такво једно настојање – у средини у којој постоји одређена и утемељена културна политика, која и када не саопштава сопствене циљеве непрестано их има на уму– никада није само индивидуално настојање, па је Солар „покушао у великој мјери узети у обзир и наставне програме и шире прихваћене судове хрватске знаности о књижевности и књижевне критике".[377] Он је, дакле, саобразио своје мишљење устаљеним школским и културним настојањима хрватске политике.

Када *Службени гласник* најављује да ће нам *посредовати* неко његово мишљење из радова „који су прије свега намијењени настави књижевности у школама и на свеучилишту", онда то значи да наступа преношење сазнања која су утемељена на потребама хрватског школског система. Како *Службени гласник* није приватни него привилеговани државни издавач, онда посредовање ових сазнања има облик српске културне политике. Отуд следи да је интерес српске културне политике у томе да она усвоји не само сазнања него и интересе хрватске културне политике. То је пут на којем се обликује поунутрашњено хрватско становиште у нашој јавној свести.

Каква нам сазнања нуди *Књижевни лексикон* Миливоја Солара? Није, наравно, реч о општим сазнањима која припадају књижевној теорији и историји књижевности, о одредницама у којима се описују велики светски писци, него је потребно да своју пажњу усмеримо на могућа *спорна места* да бисмо видели какав *правац* заузима хрватска културна политика.

Шта је *Хасанагиница*? То је „хрватска и босанска усмена балада". Том одређењу су подређени сви битни књижевноисторијски садржаји: да је први пут објављена у делу Алберта Фортиса *Пут у Далмацију* (1774), да је објављена „на хрватском језику... и у талијанском пријеводу", да је „испјевана... у десетерцима", да су је „превели многи великани свјетске књижевности, као Ј. В. Гете".[378] Одлука о брисању српског имена – макар као напоредног – када је реч о *Хасанагиници*, указујући на *правац* који заузима хрватска културна политика, истовремено подразумева изостављање бројних књижевноисторијских сазнања. Такво је сазнање о томе да и старији и новији

[377] Milivoj Solar, *Književni leksikon (Pisci. Djela. Pojmovi)*, Matica hrvatska, Zagreb, 2007, 5.

[378] Milivoj Solar, *Književni leksikon (Pisci. Djela. Pojmovi)*, 25.

извори понављају како је песма „морлачка" а не хрватска, како је испевана на „морлачком" а не на хрватском језику. Већ би овај изостављени податак назначио колико је начелно непоуздано искључити српско име у одредници о *Хасанагиници.*

Ако бисмо, пак, подсетили на истину да је „преводећи *Хасанагиницу* (1775) са 'слутњом ритма' оригинала, Гете... створио њемачки стих близ нашем епском десетерцу (немачки га метричари зову обично српским трохејем)",[379] онда би нам постало јасно зашто Солар – који помиње и десетерац и Гетеов превод – муком прелази преко сазнања о томе како се у науци назива стих којим је испевана *Хасанагиница.* Доневши то сазнање, *Књижевни лексикон* би учинио очигледним колико је нетачности смештено у одређење о „хрватској и босанској усменој балади". Јер, како је за такву баладу могло бити утврђено научно мишљење да је исписана *српским трохејем*?

Да би се уклонило било какво присуство српског имена у одредници о *Хасанагиници*, уклоњена је и општеприхваћена свест о *српском трохеју*. Овде није реч о нехотичном пропусту, попут оног када Солар – препричавајући *Хасанагиницу* – тврди како разљућени Хасанага „раскида брак и враћа је браћи, која је против њезине воље удају за имотског кадију", иако у песми пише да је он враћа брату – бегу Пинторовићу – а не браћи. То је – једноставно – нетачна тврдња. Брисање српског имена у одредници о *Хасанагиници* није, међутим, несмотрени превид него је плод прецизне намере.

Њу нам потврђују дуж *Књижевног лексикона* распршени знакови, јер проистичу из истог система: не само да нема ни речи о *српском трохеју* у одредници о десетерцу и не само да се нигде не помиње Вук Караџић него је уз одредницу „бугарштица" записано да је то „врста најстарије записане хрватске усменокњижевне приповједне пјесме, позната једино из старијих записа, од којих је најгласовитији у дјелу П. Хекторовића *Рибање и рибарско приговарање* из 1568."[380] Али, Солар нигде не каже да је баш у Хекторовићевом делу изричито записано како је бугарштица песма која се пева – *nota bene* – „српским начином".[381] Јер, та чињеница омогућава да се постави питање: како су то „најстарије записане хрватске усменокњижевне приповједне пјесме" испеване *српским начином*? Са тим питањем ствари постају много нејасније.

Занимљиво је да је и *Хрватска енциклопедија* била за нијансу објективнија од *Књижевног лексикона.* Она је, наиме, настојала да објасни одакле уопште долази до помињања „српског начина", па је у њој записано како

[379] Svetozar Petrović, „Stih", *Uvod u književnost*, uredili Zdenko Škreb i Ante Stamać, Globus, Zagreb, 1986, 320.

[380] Milivoj Solar, *Književni leksikon (Pisci. Djela. Pojmovi)*, 48.

[381] Petar Hektorović, *Ribanje i ribarsko prigovaranje*, Pet stoljeća hrvatske književnosti, knjiga VII, Zagreb, 1968, 187.

„метрички облик бугарштице дошао је у хрватске крајеве с истока": „зато је потпуно разумљиво, што се за њезин мјетар и напјев налази у Хекторовића и Крижанића такођер назив: српски начин." Ово помињање „српског начина" можемо схватити као данак плаћен једној још увек живој научној традицији. Али, то не треба да нас завара у ономе што је битно: и у *Хрвашској енциклойедији* бугарштице се поимају само као хрватске народне песме. Јер, у наставку одреднице пише: „Миклошић назива стих бугарштице 'хрватским епским метром' за разлику од десетерца, који је по његовом неоправданом мишљењу посебна значајка Срба."[382] Отуд следи да Миклошић греши само код десетерца, док се он употребљава да би саопштио мишљење о бугарштицама које заступа *Хрвашска енциклойедија*. У *Књижевном лексикону* нестало је сваког настојања да се макар објасни постојање српског имена уз бугарштице, већ се то име не помиње и преводи у непостојање. Мимикрију је, дакле, сменило поништавање.

Могли бисмо помислити како ово настојање представља само једноставни наставак културнокритичког кретања које је прекинуто крајем осамдесетих, како оно у себи садржи само елементе *коншинуишеша*. Али, у Загребу је – 1986. године – било могуће говорити о „српскохрватској балади" и „српском трохеју", док у Загребу 2007. године бива могуће говорити само о „хрватској и босанској усменој балади" и о „десетерцу". Није овде реч о некаквом Соларовом *индивидуалном* и одувек постојећем становишту. Јер, околност да је управо он рецензирао загребачко мишљење из 1986. године показује како је са мишљењем о „српскохрватској балади" и „српском трохеју" био сагласан. Његово садашње мењање овог мишљења, у окружењу потпуно истих чињеница, можемо разумети као прилагођавање ономе што је постало *норма* хрватске културне политике.

То су елементи *новине* који су плод опажања нових историјских околности и који откривају *йравац* кретања хрватске културне политике: напуштају се *минимална* средства која оличава титоистичко југословенство у корист *максималної* наметања хрватских културних интереса. Зашто *Службени іласник* – као репрезентант српске државне политике – одбија да уочи новонастале околности? Зашто српска културна политика одбија да макар размисли о могућем и научно утемељеном одговору на изазове који директно ударају у очи? Није овде реч о томе да треба – на начин *Књижевноі лексикона* – подлећи саблазни трибализма, да вишеструко преслојено искуство народних песама, унутрашња прожимања њихових фолклорних, митских и историјских димензија треба пренебрегнути и свести на *једну* могућност. Реч је о нечем потпуно друкчијем од тога: зашто се сложена и испреплетена мрежа културних наноса, као у песништву оживљени свет

[382] *Hrvatska enciklopedija*, III svezak, Zagreb, 1942, 483.

културâ, настала у временима када нема модерних нација него само мутног историјског и националног осећања, тако циљано и одсечно, неистинито и кривотворено, одваја од српског имена упркос осведоченим траговима српског присуства и у историјским сведочанствима и у научним сазнањима европских научника? Зато што је на делу процес преиначења целокупне традиције у превасходно хрватску традицију. То је циљ једне утемељене, промишљене и делатне културне политике: кроатоцентричност.

Он је праћен процесом поунутрашњивања, па Српски ПЕН-центар – објављујући на енглеском језику *Кратку историју српске књижевности*, у 2011. години – уклања из оригиналног рукописа читав пасус у којем се помињу и Хекторовић и „српски начин" којим су испеване бугарштице.[383] Овлашћени редактор је то учинио – како нам је посведочила Снежана Самарџија – без икаквог питања и обавештавања аутора текста: цензура је обављена у потпуном сагласју са хрватском културном политиком како је оличава *Књижевни лексикон*.[384]

Да се та политика не обазире ни на какве разлоге, да не уважава ни минималну свест о доследности, открива нам однос који *Књижевни лексикон* има према писцима нових времена. Јер, ту је ситуација битно различита од народне поезије: постоји, наиме, *индивидуални* уметник, који има свест о себи, као природну последицу саморазвоја, у којем су се људи самосвесно препознавали у одређеној култури и традицији. Постоји, истовремено, и сасвим очврсла *колективна* представа о модерној нацији. Шта нам то сугерише? Да бисмо одредили којој књижевности припада неки писац, неопходно је да узмемо у обзир на ком језику настају његова дела, како је он сам разумевао припадност појединој књижевности и којој традицији и култури у најопштијем виду припадају доминантни, дистинктивни и посредни чиниоци његових дела.

У њиховим међуодносима можемо препознати представу о идентитету. Она се налази на подједнаком одстојању и од апологије и од оповргавања идентитета, јер се налази *изван* наизменичног ритма прецењивања и потцењивања идентитета. Она је, дакле, лишена рефлексивне једноставности сопства, али и вртоглавице његовог растварања. Јер, насупрот извесности и непосредности идентитета, она успоставља његово *самосведочење*. Шта оно открива? „Да смо то ми сами који дјелујемо и трпимо." Шта оно показује? Да „чак и кад је увијек, на извјестан начин, примљено од неког другог, оно

[383] Snežana Samardžija, „Serbian Oral Literature", у: *A Short History of Serbian Literature*, 15.

[384] Није без значаја ако се подсетимо како је „ЦИА учинила сваки напор да ПЕН претвори у средство за остваривање интереса америчке владе": Франсис Стонор Саундерс, *Хладни рат у култури (ЦИА у свету уметности и књижевности)*, 304.

остаје посвједочење *себе*". Јер, „посвједочење је на фундаментални начин посвједочење *о* себи".[385]

Као што није могућа потпуна пишчева поистовећеност са језиком, националном и културном средином, као што – дакле – у једном књижевном искуству ваља разликовати више момената, више културних наноса, као што је тако схваћен идентитет увек вишеслојан, тако није истина да је он нужно вишезначан, да није могуће утврдити чиниоце различитог реда и досега у том идентитету, нити је истина да – у највећем броју случајева – не можемо са великом поузданошћу одредити националну припадност појединих писаца. Сасвим посебни случајеви – који нису реткост ни у егзактним наукама попут физике или биологије – употребљавају се овде да би се начелно – што значи обавезујуће и програмски а не по изузетку – оспорила сама идеја идентитета.

Тај поступак колико је неистинит и инструментализован толико је и ефикасан. Јер, духовна ситуација времена подупире свако оспоравање идеје идентитета: идентитет се схвата као нешто онтолошки немогуће и као уточиште свеколиког конзервативизма. Можемо лако опазити како са сазнајног момента ова сумњичења идентитета муњевито склизну на политички моменат. То се догађа услед неосвешћеног поистовећивања политичког са уметничким конзервативизмом. Стварност је, међутим, сложенија од тога, па политички конзервативац може бити пријемчив за уметничку модерност: одмах после Првог светског рата, Слободан Јовановић је издвојио као највеће таленте новог књижевног нараштаја Милоша Црњанског и Растка Петровића.[386] Ослобођен наметнутог схематизма, Чеслав Милош може прецизно да нагласи како „треба... напустити прихваћено мишљење како се геније настанио у Достојевском и поред његових реакционарних погледа. Пре се показује истинитим супротно тврђење: био је велики јер је имао у себи неку врсту видовитости, а тај дар је захваљивао својој реакционарности."[387] Али, истанчаност и начело диференције немају утицаја у духовној ситуацији нашег времена: ко би се уопште могао обрадовати када му кажу да је конзервативан? Јер, то је у данашњем преовлађујућем – и владајућем – интелектуално-политичком говору као да су му рекли да има лепру. Сви ће почети, наиме, да га заобилазе у широком луку.

Тренутак је да се изнова запитамо: ако постоји подсмех упућен реченици о Црњанском као највећем српском писцу, има ли ичег осим подсмеха у реченици у којој хрватски титоиста закључује како му „није позната

[385] Пол Рикер, *Сопство као други*, превео Спасоје Ћузулан, Службени лист – Јасен, Београд, 2004, 29.

[386] Милан Јовановић Стоимировић, *Портрети према живим моделима*, Матица српска, Нови Сад, 1998, 215.

[387] Česlav Miloš, *Kontinenti (eseji)*, preveo Petar Vujičić, Dečje novine, Gornji Milanovac, 1986, 253.

лексикографска метода којом би га данас по подне измјерио с Бором Станковићем или Данилом Кишом"? Као што смо осветлили због чега су Бора Станковић и Данило Киш употребљени да би оснажили унапређивање хрватских интереса какве нам је завештало титоистичко југословенство, сада ваља осветлити зашто се Црњански не пореди са јединим писцем са којим га по значају и вредности у српској књижевности треба поредити: то је Иво Андрић. Да је настало такво поређење, морало би се рећи да је Андрић српски писац. А баш је то требало да остане прећутано. То је хрватска културна политика, чија је основна тежња да нам се наметне као норма и закон. Зашто бисмо на то пристали?

Тако *Књижевни лексикон* одређује да је Иво Андрић „хрватски, српски и босански пјесник, новелист, романописац и есејист".[388] То је парадигматичан став. Јер, лауреат награде „Мате Ујевић" и уредник *Хрватске књижевне енциклопедије*, коју издаје Лексикографски завод „Мирослав Крлежа", обавештава нас да је Иво Андрић одређен двојном – и српском, и хрватском – књижевном припадношћу.[389] Овакво мишљење има и своју традицију. Јер, најновије настојање да Андрић, без икакве дозволе, кршењем и правних прописа, преко босанске антологије хрватских писаца, постане хрватски писац, има своје претходнике: мимо своје воље, писац је – 1943. године – заступљен „у најхрватскијој Беговић-Фотезовој *Хрватској прози XX стољећа*",[390] коју је штампала Независна држава Хрватска; у 1947. години дошло је до „кроатизације" језика његових приповедака, чију збирку је штампала социјалистичка Хрватска, услед чега је сам писац морао да онемогући такво издање. То је, дакле, један континуитет.

Више околности показује да је Андрић – који је почео као песник *Хрватске младе лирике* (1914) – самосвесно постао српски писац. Он је сам прешао на екавицу. Одбио је да буде заступљен у *Антологији хрватске лирике*: 1933. године. У својим забелешкама, Карл Шмит пише како је „у јесен 1940, када је Француска, поражена, лежала на земљи, разговарао... са једним Југословеном, српским писцем Ивом Андрићем, кога много волим." Одакле би Шмит овако прецизно разликовао југословенско и српско својство у Андрићу да му његов саговорник то није расветлио? Шмит нехотично открива како се пишчево одређење почело преносити на народносно осећање: „Србин ми је испричао следећу причу из мита свог народа: Марко Краљевић, јунак српске народне поезије..."[391] Андрић се одредио – 1942. године, у писму поводом

[388] Milivoj Solar, *Književni leksikon (Pisci. Djela. Pojmovi)*, 15.

[389] „Хрватски министар воли 'Јежеву кућицу'", *Политика*, Београд, 28. јануар 2008. године.

[390] Stanko Lasić, *Krležologija*, knjiga III (Miroslav Krleža i Nezavisna država Hrvatska 10. 4. 1941–8.5. 1945), 232.

[391] Карл Шмит, „Historographia in Nuce: Алексис де Токвил", превео Данило Н. Баста, *Књижевни лист*, Београд, година I, број 4, 1. новембар 2002, 3.

Антологије српске савремене приповетке – потпуно прецизно и најмање двосмислено: „као српски приповедач".[392] Уписао је – 15. јуна 1951. године – у личну карту да му је народност „српска", као што је – 19. јула 1951. године – уписао у војну књижицу да је по народности „Србин".[393] Тражио је да у лексикографској одредници – писаној за први том *Енциклопедије Југославије*, који се појавио 1954. године – не пише како је он „хрватског поријекла".[394] Записао је – у Матичној књизи венчаних у Београду, 27. септембра 1958. године – да је српске народности.[395] Присутан је – што никако није могло без његове сагласности – у антологији *Српски пјесници између два рата* која се појавила 1956. године,[396] да би био одсутан – што је свакако било у складу са његовом вољом – из антологије *Хрватски пјесници између два свјетска рата*, која је објављена у истој едицији, код истог издавача и у избору репрезентативног хрватског књижевног критичара.[397] Андрић је – 1960. године – био члан редакционог одбора који је уврстио писца Иву Андрића у едицију *Српска књижевност у сто књига*: све је остало истоветно и у другом издању из 1971. године. То су све вишеструки и у различитим приликама и временима понављани чинови: дакле слободни чинови.

Њима су потпуно саображена научна енциклопедијска издања. Јер, *Der Brockhaus Literatur* и у најновијем издању, из 2010. године, као и у претходним издањима,[398] доноси изричиту одредницу: „Андрић, Иво – српски писац." Не – српски и хрватски, не – југословенски, него *само* – „serbischer Schriftsteller".[399] Чак се и у одредници о Меши Селимовићу, који је такође описан *само* као „serbischer Schriftsteller", појављује реченица у којој је записано да је Меша Селимовић „поред Иве Андрића један од најзначајнијих аутора српске послератне литературе".[400] У ситуацији када је стабилизована представа о Андрићу као српском писцу услед *одлучујућег* значаја који су добиле чињенице о његовом слободном преласку на екавицу, о његовом самосвесном поетичком утемељењу у Његошев и Вуков хоризонт и о његовом вишеструком и изричитом самоодређењу као српског писца, што су све били пишчеви слободни и у различитим временима понављани чинови, у *Књижевном лексикону* није било могуће уклонити сваку свест о српском имену: премда је сваки податак о тој припадности – изузев сувише очигледног

[392] Светлана Стипчевић, *Књижевни архив СКЗ 1892–1970*, СКЗ, Београд, 1982, 6.

[393] Фотокопије докумената доносе *Вечерње новости*, Београд, уторак 17. мај 2011, 33.

[394] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan* VI (1989–1990), 172.

[395] Петар Џаџић, *Из дана у дан* III, Сабрана дела, том VII, 365.

[396] Borislav Mihajlović, *Srpski pesnici između dva rata* (antologija), Nolit, Beograd, 1956, 55–69.

[397] Vlatko Pavletić, *Hrvatski pjesnici između dva svjetska rata* (antologija), Nolit, Beograd, 1963.

[398] *Der Brockhaus Literatur*, F. A. Brockhaus, Manheim Leipzig, 2007, 31.

[399] *Der Brockhaus Literatur*, F. A. Brockhaus, Manheim Leipzig, 2010, 31.

[400] *Der Brockhaus Literatur*, F. A. Brockhaus, Manheim Leipzig, 2010, 763.

сазнања о томе да је прешао на екавицу – прећутан. Али, ако се та свест *тренутно* није могла уклонити, могла се затамнити, осенчити и учинити проблематичном. Тај поступак се протеже и на опис Андрићевих дела, па се каже како је „писао... и успјеле есеје о истакнутим личностима хрватске, српске и свјетске повијести",[401] премда се не каже да је највише есеја – који су и аутопоетички најзначајнији – написао о два писца: Његошу и Вуку.

Непрестано осцилирање у ритму хрватских културнополитичких интереса – какво препознајемо у *Књижевном лексикону* – показује и Станко Ласић: он је – 1987. године – са разлогом писао како је „босански католик Иво Андрић постао српски писац и само српски писац",[402] да би – 1989. године – нагласио како „Андрића није *само* језик претворио у српског писца него његова воља да буде српски писац".[403] Тако се говорило док су чињенице играле неку улогу. Јер, питање књижевне националности је духовни и слободан избор. Осам година касније, 1997. године, у друкчијим историјским околностима, Станко Ласић је уклонио Андрића из списка српских писаца и сместио га у – од њих различиту – групу писаца „с некадашњега југославенског простора":[404] сместио га је у простор *неодређености*. Тако неупитно прелажење на супротни пол књижевног сазнања, без било каквих нових историјских чињеница, није плод само појединчевог усклађивања са хрватским културнополитичким интересима, нити је пак само жива слика људских недоследности, него је омогућено – у својој трансиндивидуалној варијанти – непрестаним постојањем начела хрватске културне политике: то начело – некад затајено, некад испољено – омогућава непроблематично прелажење са минималних на максимална културнополитичка средства.

Свест о Андрићу као „српском писцу" неопходно је – са становишта хрватске културне политике – проблематизовати идејом о двојној припадности. То одређење нема никакав естетски или поетички него изразито политички циљ: свака културолошка расправа само је *теоријска рационализација* тог циља. Такво је и настојање да се успостави „интеркултурална књижевност", која „има и своје изворне међукњижевне писце", међу којима је најпознатији и најуверљивији – Иво Андрић.[405] Ово карактеристично *поетичко уоквиривање* Андрића, наизглед подразумевајући три критеријума, настоји да неутралише свест о њему као српском писцу.

---

401 Milivoj Solar, *Književni leksikon (Pisci. Djela. Pojmovi)*, 16.

402 Stanko Lasić, *Mladi Krleža i njegovi kritičari (1914–1924)*, Globus – Međunarodni slavistički centar SR Hrvatske, Zagreb, 1987, 320.

403 Stanko Lasić, *Krležologija*, knjiga III (Miroslav Krleža i Nezavisna država Hrvatska 10. 4. 1941–8.5. 1945), 232.

404 Станко Ласић, „Морал тескобе", 44.

405 Zvonko Kovač, *Međuknjiževne rasprave*, Službeni glasnik, Beograd, 2011, 235.

Издвајање „наглашене интеркултуралне свијести аутора (изјаве, интервјуи писаца, аутопоетичке објаве)",[406] као првог критеријума „интеркултуралне књижевности", ставља нагласак на пишчеву свест о себи. Зашто би та свест морала бити само *интеркултурална*? Када тврдимо да је она *само* таква, онда претпостављамо да у пишчевој свести нема изражене свести о припадности конкретној традицији. Није тако – видели смо то у великом броју примера – код Иве Андрића. Зашто би свест о *југословенском* као *интеркултуралном* контексту била *претежнија* у односу на исту такву свест о *српском* као личном, националном и интеркултуралном идентитету Иве Андрића? Зар пишчево одбијање да постане део хрватске књижевности, његово одбијање да уђе у хрватске антологије, његова спремност да се *истовремено* појави у српским антологијама, све до ситуирања и раних песничких дела међу *Српске песнике између два рата*, не показују да је припадност *српској књижевности* одлучујућа чињеница његовог саморазумевања? Отуд је она одлучујући и *примарни* чинилац у свакој замисли о „интеркултуралној књижевности".

Ако нагласимо, као други критеријум „интеркултуралне књижевности", „отворен, дијалошки сустав његова језика",[407] онда се – у случају Иве Андрића – суочавамо са важном дистинктивном одредницом: његово остајање у екавском књижевном изговору, упркос томе што су сви хрватски левичарски писци и интегралисти напустили тај изговор, остајање коме није било скривено да *такав* изговор не постоји у Хрватској и Босни и Херцеговини, открива да је он – дијалошком структуром свог приповедања, наизменичном и систематском употребом оба изговора – оспољио дијалошко и интеркултурално начело *српске* књижевности: њену способност да се *истовремено* остварује у два књижевна изговора.

Трећи критеријум, као „постојање интеркултурнога реципијента", потпуно је спољашњи, па се надопуњује наглашавањем тематских момената који Андрића везују „уз босанске, често и фрањевачке теме",[408] да би га препознали као главног писца „посебне интеркултуралне босанскохерцеговачке књижевности".[409] Овај тематски моменат, који заједно са *унапред* изабраним стилистичким, лектирним и традицијским моментима, има улогу *поетичког уоквиривања* Андрићевог дела, свакако је двоструко непоуздан показатељ. Јер, ови тематски комплекси Андрићевог дела присутни су и код оних српских писаца које је он сам – у својим есејима – препознао као своје претходнике: као што су то Симо Матавуљ и Петар Кочић. Али, постоји још једна проблематичност понуђене *тематске* аргументације за

[406] Zvonko Kovač, *Međuknjiževne rasprave*, 237.

[407] Zvonko Kovač, *Međuknjiževne rasprave*, 237.

[408] Zvonko Kovač, *Međuknjiževne rasprave*, 246.

[409] Zvonko Kovač, *Međuknjiževne rasprave*, 237.

„интеркултуралну књижевност": ни радња, ни место, ни јунаци *Романа о Лондону* не припадају српским оквирима, као што им не припадају ни место, збивање и бројни јунаци, као ни призване књижевне и уметничке традиције у роману *Код Хиперборејаца*, па је – упркос свим тематским идентификацијама – потпуно неспорно да су то дела српског писца и српске књижевности.

Пошто не уважава сасвим прецизан и израчунљив ред односâ и величинâ, оваква замисао „интеркултуралне књижевности", као један вид поетичке, стилске и тематске рационализације, вођена је *крипто-политичком* намером да из видног поља уклони Андрићеву свест – осведочену у документима, у писмима, у самоситуирању у српску књижевност – о припадности како српском народу тако и српској књижевности. Бројни су трагови ове скривене културне политике: у попису наводно „двоприпадних или вишеприпадних писаца", који почива на невидљивом залеђу „интеркултуралне књижевности", проблематизују се *превасходно* српски писци, док упадљиво изостају *хрватски* писци.[410] Темељ читавог наума открива нам околност да се доводе у паралелу две политичке оријентације: „великосрпска" и „хрватска".[411] Ако не желимо да уочимо постојање *великохрватске политике*, иако је оно историјски вишеструко утврђена чињеница, онда то значи да у нашем *негативном предразумевању* пребива *асиметрични симетризам* као делотворно оруђе титоистичког југословенства.

Да бисмо утврдили његово присуство, довољно је да се подсетимо како расправа о различитим наносима култура у Андрићевом делу може почети и од сазнања о српском писцу. Право питање гласи: зашто она одатле никада не почиње? Зато што сама представа треба да постане довољно мутна, да као таква потраје довољно дуго, да би се створили предуслови за постепено одређивање Андрића као *само* хрватског писца. Они који већ сада то чине, сударају се са живом свешћу о чињеницама; они који припремају позорницу за тако нешто, износе „компромиснији" предлог који ставља у сенку чињенице, умртвљује сваку свест о њима и утире пут истом исходу. Такво понашање је у складу са општом схемом дејства хрватске политике: било да је реч о језику, било да је реч о Бановини Хрватској, хрватска политика подразумева да се оно што је једном одређено као хрватско заувек сматра таквим, да не подлеже никаквом накнадном разматрању, док је све што је именовано као српско или заједничко остало заувек проблематично, осенчено сумњом и вазда подложно преиспитивању.

За ту сврху идеална је садашња обнова југословенства кроз неодређени појам „југосфере". Андрићево самосвесно и неодступно ситуирање у

[410] Zvonko Kovač, *Međuknjiževne rasprave*, 236.
[411] Zvonko Kovač, *Međuknjiževne rasprave*, 237.

српску књижевност, које је свакако у вези са пишчевим југословенством, сада се преокреће – помоћу идеје о двојној припадности – у супротном смеру: српски писац се интерпретативно премешта у постјугословенску ситуацију. Томе утиру пут потпуно произвољни и циљано неодређени искази: „изгледа да се касније у животу он декларисао најпре као Србин, а касније, нарочито од када је добио Нобелову награду, као Југословен".[412] Оно што је вишеструко потврђено, као што су бројне чињенице о Андрићевом српском самоодређењу, смешта се у неодређеност једног „изгледа"; оно што је од почетка неспорно и присутно, као Андрићево југословенско *политичко* опредељење, неистинито – и без икаквих доказа – претвара се у нешто што долази *после* Андрићевог српског самоодређења, иако непрекинуто траје *напоредо* са њим. То је потез који треба да интерпретативно помери Андрића из коначности његовог избора.

У светлости ових сазнања треба да повежемо две ствари: титоистичку бригу за оно што ће „наставници у Гучи или Косјерићу одговорит... дјеци" ако буду изложени штетном утицају који *српско становиште* може имати на њих, утицају који се може протегнути и на „гимназијалце у Ужицу" – и титоистичко изостављање Андрића из поређења са Црњанским.[413] Смисао тог маневра је у томе да ужички наставници и ђаци не треба да верују Brockhaus-у него треба да *унапред* поклоне своје поверење Лексикографском заводу „Мирослав Крлежа".[414] *Српско становиште* подразумева друкчије настојање: ако очитујемо европске вредности, ако настојимо да их откријемо у својој култури, да их препознамо у ономе што нам недостаје, онда то не значи да треба да спроводимо хрватску културну политику.

И док Андрић ни сопственом одлуком није могао у *Књижевном лексикону* постати српски писац него је остао и хрватски, и босански, дотле Владану Десници – иако је „рођен у Задру у угледној српској обитељи" – управо полази за руком да у *књижевнолексиконском* науму постане само „хрватски новелист, романописац и есејист".[415] Тако *Књижевни лексикон* не поштује ни симетризам у положају ових писаца какав успоставља *Lexikon der Weltliteratur* који Солар иначе наводи као свој извор. Јер, немачки лексикон одређује да је Андрић „српски писац хрватског порекла",[416] док

[412] Endru Baruh Vahtel, *Stvaranje nacije, razaranje nacije*, 194.

[413] Влахо Богишић, „Проблем ломпаровске Хрватске", *НИН*, Београд, бр. 3058, 6. август 2009.

[414] Решетарево вишеструко педесетогодишње самоодређење као Србина католика – у писму Јагићу од 19. новембра 1890, у писму Јагићу од 26. новембра 1890, у чланку штампаном априла 1912 у бечкој *Зори*, све до београдског *Српског гласа* из 1940. године – наравно да изостаје у најновијој одредници Лексикографског завода: он је „хрватски славист и филолог" (*Leksikon Marina Držića*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2009, 665).

[415] Milivoj Solar, *Književni leksikon (Pisci. Djela. Pojmovi)*, 78.

[416] Gero von Wilpert, *Lexikon der Weltliteratur*, A – K, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 2004, 72.

је Десница „хрватски писац српског порекла".[417] Управо би Владан Десница можда могао бити схваћен као један од оних писаца који представљају сасвим посебне случајеве – какви постоје и у егзактним наукама. Отуд се – у *том* случају – може рећи како „српски књижевник може бити српски књижевник и хрватски књижевник, тј. кретати се унутар двоструке припадности": „умјесто идентитета он је изабрао дуалитет као своју структуру".[418]

Он је, наиме, одбио могућност да буде заступљен у едицији *Српска књижевност у сто књига*. Околности у којима је дошло до такве одлуке нису сасвим јасне. Владан Десница је свакако могао осећати нелагодност због чињенице да је у Другом светском рату – како је то казао Сретен Марић – био на истој ратној страни где и Нико Бартуловић: „човек који је постао четник исто као Владан Десница, исто као и многи други, јер тада је било разлога да се постане четник".[419] Таква ситуација свакако је – у послератним приликама – налагала појачани опрез према препознатљивим облицима ризика. Јер, он је посматран као неко ко припада оним именима „која су контаминирана шовенским (у оквиру II свјетског рата) профашистичким елементима подивљалог национализма као свог основног увјерења". Премда буде оправдано подозрење, таква лица – вели Крлежа – улазе у *Енциклопедију Југославије* „са биографијама и објективном оцјеном књижевне и политичке дјелатности. Као нпр. Бартуловић, Ђуро Виловић, Десница!"[420] Сви ови моменти могли су играти извесну улогу у Десничином одбијању да буде заступљен у едицији *Српска књижевност у сто књига*.

Премда околности које су довеле до његове одлуке нису сасвим јасне, далеко су од неодређености: „У то време боравио сам у Загребу и замолио га за сагласност да једну његову књигу, највероватније *Прољећа Ивана Галеба*, уврстимо у ту нашу едицију. Он ми је том приликом рекао да се свакако сматра српским писцем, али да тражену сагласност ипак не може дати. Као образложење уследила је ламентација о његовом положају у Загребу. Њега тамо, рекао је, у извесном смислу бојкотују: није му лако да нађе издавача, а блокирали су га и физички, јер није ни у каквом савету или одбору. А тек када би пристао да уђе у поменуту едицију, опстанка му у Загребу не би било."[421]

Да је ово сведочанство аутентично, да је оно сачувало прецизне назнаке о Десничином осећању свог места у свету у којем живи, откривају нам његова писма написана *пре* овог времена у којем се могло разговарати о

[417] Gero von Wilpert, *Lexikon der Weltliteratur*, A – K, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 2004, 463.
[418] Stanko Lasić, *Mladi Krleža i njegovi kritičari (1914–1924)*, 320.
[419] „Живот је мишљење – In memoriam Сретен Марић", *НИН*, Београд, број 2179, 2. октобар 1992, 38.
[420] Miroslav Krleža, *Marginalije*, priredio Vlaho Bogišić, Službeni glasnik, Beograd, 2011, 261.
[421] Живан Милисавац, *Аутопортрети с писмима*, Матица српска, Нови Сад, 1997, 77–78.

едицији *Српска књижевност у сто књига* и његовом месту у њој. Тако он – у писму од 6. марта 1955. године, писаном у Загребу – каже: „Ако прво издање једне нове књиге приредим негдје ван НРХ, више је него извјесно да она никад неће бити објављена, то јест прештампана, у НРХ. А то је, као што ћете и сами увидјети, моменат од приличне важности за писца који живи и ради у тој средини."[422] Да је нешто од тог осећања нелагодности опстало и ауторизовано и после овог писма, показује једна реченица Гроздане Олујић из разговора са Владаном Десницом, који је објављен 1959. године: „О књижевној атмосфери Загреба, која, ко зна из каквих разлога, већ годинама његово дело потискује у страну... Владан Десница не жели да говори."[423] Ова разнородна сведочанства – ако их одвојимо од могуће *моралне* процене актера и околности – сасвим прецизно откривају прећутан, али делотворан и нормативни ток хрватске културне политике који је несметано трајао *иза* фасаде титоистичког југословенства.

У приближно исто време, поводом покретања едиције *Пет стољећа хрватске књижевности*, у писму од 13. фебруара 1961. године, секретар Матице хрватске упитао је Владана Десницу „да ли сматра себе хрватским или српским писцем".[424] У одговору на ово питање, Десница каже: „Ја се сматрам југославенским писцем." Он предлаже да се о његовом уврштивању у ову репрезентативну едицију одлучује онако као „што је ријешено за остале књижевнике Србе који живе и дјелују у хрватском књижевном кругу".[425] Премда прецизан, његов одговор није довољан за Матицу хрватску, па му Иво Франгеш, у писму од 28. марта 1961. године, наглашава како „за редакцију остаје и надаље отворено питање: сматрате ли себе хрватским или српским писцем?"[426] Ово инсистирање показује нам да питање књижевне националности није било неко безначајно питање: чак ни одређење о југословенском писцу није било задовољавајуће за представнике хрватске културне политике. У Десничином одговору, од 12. априла 1961. године, налазимо сасвим детаљно разјашњење: „Када сам рекао да се сматрам југославенским писцем, тиме сам мислио: у исти мах и хрватским и српским."[427] Занимљиво је да Владан Десница – упркос овако изричитом одређивању да је *и* српски писац – није дао одобрење да буде представљен у едицији *Српска књижевност у сто књига*, док је – у сагласности са својим

[422] Живан Милисавац, *Аутопортрети с писмима*, 63.
[423] *Дјело настаје даље од писаће стола (разговори са Владаном Десницом)*, Библиотека града Београда, Београд, 2005, 76.
[424] Dušan Rapo, „Književnost i nacionalno svrstavanje", y: *Zbornik radova o Vladanu Desnici*, Srpsko kulturno društvo „Prosvjeta", Zagreb, 2004, 124.
[425] Dušan Rapo, „Književnost i nacionalno svrstavanje", 125.
[426] Dušan Rapo, „Književnost i nacionalno svrstavanje", 125.
[427] Dušan Rapo, „Književnost i nacionalno svrstavanje", 126.

одређивањем *и* као хрватског писца – пристао да уђе у едицију *Пет стољећа хрватске књижевности*. Оваква недоследност у потпуно истоветним оквирима указује нам на деловање одређених изванкњижевних чинилаца: да се отворено сврстао међу српске писце, да није бринуо о томе где објављује прва издања својих књига, да је говорио зашто се његово дело потискује у страну у књижевној атмосфери Загреба, Владан Десница би се суочио са безличном и учинковитом *нормом* хрватске културе и средине.

Он се са њом суочио посмртно: премда је у писму Иву Франгешу, одговарајући на питање о својој књижевној националности, Владан Десница рекао како се сматра југословенским писцем, што значи „у исти мах и хрватским и српским", ово пишчево изјашњавање није утицало на то да потоња Франгешова књижевноисторијска одредница у *Повијести хрватске књижевности* представи Владана Десницу *само* као хрватског писца „по властитом опредјељењу".[428] Занимљиво је да – у промењеним околностима – Станко Ласић не помиње Десницу ни међу српским писцима нити у неодређеном попису писаца „с некадашњега југославенског простора",[429] попису који има за циљ да Андрића, Лалића и Селимовића удаљи од српског идентитета: он, дакле, прећутно – и супротно самом себи од пре десет година – ситуира Десницу *само* у хрватску књижевну националност. Није без значаја увид у скривену логику која управља оваквим недоследностима и кривотворењима: оне настају „према принципу ако се није изјаснио *против*, онда је *наш*, занемарујући да се Десница сматрао у исти мах и хрватским и српским писцем".[430] Зашто је, дакле, Десница проглашен хрватским писцем? Зато што се *није* изјаснио против тога. Зашто је Андрић проглашен хрватским писцем? Зато што се изјаснио *против* тога.[431]

Не постоје, дакле, универзални критеријуми него превасходно постоји утрвени *правац* кретања хрватске културне политике: када у старијим раздобљима постоје вишеслојни и неодредиви моменти, онда долази до брисања српског имена; када у новијим раздобљима није могуће уклонити српско име, онда му треба – основано или не – придружити друга национална имена. Тамо где је представа релативно неодређена, треба неодређеност искористити да се српско име уклони; тамо где је представа прецизна,

[428] Ivo Frangeš, *Povijest hrvatske književnosti*, Matica hrvatska – Cankarjeva založba, Zagreb – Ljubljana, 1987, 374.

[429] Станко Ласић, „Морал тескобе", 44.

[430] Zvonko Kovač, *Međuknjiževne rasprave*, 199.

[431] Ове чињенице нам откривају колико је неоправдан симетризам у поређењу Деснице и Андрића: док је Десница – само у једном политичком режиму – ипак оставио изричито сведочење да се сматра *и* српским писцем, дотле је Андрић – у три различита политичка поретка: предратном (1939), ратном (1941, 1942), поратном (1951) – непрестано одређивао себе *само* као српског писца.

треба – са различитим и међусобно несагласним доказима, са позивањем на модерност и неодредивост идентитета, чак на његову занемарљивост, са наглашавањем „интеркултуралне књижевности" – отклонити могућност да српско име остане са́мо. Тако се показује да садашњи *правац* хрватске културне политике остварује карикатурални вид пословице о томе да *кад двојица чине исто, то није исто*. Никаква карикатуралност, међутим, није схваћена као препрека за ону делотворност која проистиче из примене древног језуитског уверења у то да *циљ оправдава средства*.

Да бисмо, међутим, открили колико су – у нашим приликама, у којима се појављује *Књижевни лексикон* – политичка сумњичења идентитета инструментализована, што значи прилагођена притајеном политичком интересу, неопходно је да та сумњичења самеримо са ситуацијом у средини у којој она настају, да их применимо на оне који их употребљавају. Тако би било занимљиво да чујемо – са релевантних и институционализованих места, премда то нећемо чути ни са рубних места – шта нам о природи хрватске културе говори сазнање о томе да је централно дело те културе *Смрт Смаил-аге Ченгића*? Иако већ са́мо питање наговештава како постоји проблематичност око појмова класика и културе, оно готово да никад не бива постављено, јер цензура културне мреже – у којој је смештен појам идентитета – не допушта да се оно појави: то је плод истрајног деловања хрватске културне политике.

Јер, то питање би могло довести у сумњу монолитну представу о хрватском културном идентитету, оно би могло проблематизовати само устројство хрватске културе. Ако *реална* тема омогућава култури да препозна класика, како каже Френк Кермоуд, како је једна таква тема као што је убиство Смаил-аге Ченгића *постала* репрезентант једне културе као што је хрватска? По мотиву убиства тиранина сличан Мажуранићевом спеву, Шилеров *Виљем Тел* поседује и други битан мотив који га одређује у класичном смислу. То убиство, наиме, обележава нужан пут ка заснивању једне заједнице, ка формирању државе: Швајцарске. Тај мотив изостаје с разлогом у *Смрти Смаил-аге Ченгића*. Јер, како би се убиство Ченгић-аге могло повезати са хрватском заједницом?

Културнополитичка неуралгичност овог питања превазилази се схватањем по коме „читаву ту причу треба читати као некакву синегдоху; победоносна борба против Смаил-аге Ченгића замењује читаву петстогодишњу историју јужнословенског отпора Турцима (као и осталим империјалним силама)".[432] Уместо *реалне теме* појављује се *синегдоха*: то је одвише широко тумачење да не би оставило онеспокојавајућу недоумицу око унутрашњих слојева културе која се утемељује у *Смрти Смаил-аге Ченгића*. За разлику од

[432] Endru Baruh Vahtel, *Stvaranje nacije, razaranje nacije*, 57.

Мажуранићевог спева, *Горски вијенац* испуњава оба момента за класично дело једне културе: као и *Виљем Тел*.

Унутрашња логика на којој почива *Књижевни лексикон* могла би се разумети – иако се никако не би могла научно и морално оправдати – као нешто што проистиче из посвећености хрватским културним темама. Тада се, међутим, превиђа да она проистиче из нечег много далекосежнијег: из оданости хрватским културним интересима. Управо је *то* чини делотворним оруђем хрватске културне политике. У то се осведочавамо ако погледамо оне одреднице у *Књижевном лексикону* у којима *за сада* није било могуће засновати хрватске културне претензије.

Тако је Меша Селимовић одређен као „босански и српски прозаист".[433] Пошто није било могуће – у *овом* тренутку – оспоравати пишчево самоодређење које је – као и код Андрића – сасвим недвосмислено, јер он каже: „потичем из муслиманске породице, из Босне, а по националној припадности сам Србин", у *Књижевном лексикону* је посегнуто за променом нагласака. Ту промену нагласка наговештава и Станко Ласић, јер – у 1997. години – Селимовића не помиње као српског писца него у неодређеном – и од српских писаца раздвојеном – попису књижевних фигура „с некадашњега југославенског простора".[434] На који начин се одиграва промена нагласка у *Књижевном лексикону*?

Селимовић каже: „Припадам српској литератури, док књижевно стваралаштво у Босни и Херцеговини, коме такође припадам, сматрам само завичајним књижевним центром а не посебном књижевношћу српско-хрватског језика."[435] Овакав распоред нагласака прати и *Lexikon der Weltliteratur* у којем је записано: „српски и босански писац".[436] Али, оно што је код Селимовића *примарно* – припадништво српској литератури – у *Књижевном лексикону* постаје *секундарно*, да би оно што је писцу било секундарно – завичајни књижевни центар који *није* посебна књижевност – постало примарно: „босански и српски прозаист". Ова инструментализација увек има – ако се све покаже неуспешним, ако се појави сумња у овако изведено изневеравање самог писца – једну скривену и делотворну позадину. Јер, као крајња тачка и сигурно уточиште, појављује се привидно нехајно питање: зар је то уопште важно?

Не само да је важно него је – строго узев – *увек* и било важно: поготово у привидно неутрална титоистичка времена. Тако је – како сам пише у писму од 14. марта 1964. године – Меша Селимовић одбио понуду да своје

[433] Milivoj Solar, *Književni leksikon (Pisci. Djela. Pojmovi)*, 327.
[434] Станко Ласић, „Морал тескобе", 44.
[435] Radovan Popović, „Životopis Meše Selimovića", у: Meša Selimović, *Krug*, Sabrana dela, knjiga 10, BIGZ, Beograd, 1983, 353.
[436] Gero von Wilpert, *Lexikon der Weltliteratur*, L – Z, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 2004, 1634.

књижевно дело уврсти у едицију изабраних дела хрватске књижевности. Сáма понуда открива како – испод привидне монолитности титоистичког југословенства – делује сасвим усредсређена хрватска културна политика, јер и пре појаве *Дервиша и смрти*, пре него што је стао у ред најистакнутијих писаца, Меша Селимовић – као улог у једном далекосежнијем подухвату од њега самог – добија прилику да ступи на велику сцену *хрватске* књижевности. Он није желео да искористи ту шансу. Објашњавајући своје разлоге, Меша Селимовић није оцртао само обрисе одсуства српске културне политике него и обрисе деловања привидне толерантности *београдске идеологије*: „кога штампају београдски издавачи од писаца из БиХ? Практично – никога. И не ради таквог и таквог квалитета, јер се не само из Београда, што је разумљиво – штампају често и дела која су нивоом испод онога што ми имамо. Све Мире Михелич, сви Шољани, сва боранија нашла је места у београдским библиотекама, е па нека им је алал вера! Ми? Боже сачувај, земља би се преврнула кад би се и то чудо десило."[437] А зашто? „Да смо Шиптари, да смо Мађари, да смо Турци, били бисмо по неком кључу узети у обзир. Али – ми смо Срби из Босне!"[438] Тако је, дакле, било 1964. године.

Шта значи околност да нам Михајло Пантић – 2009. године – описује давнашњу београдску сцену речима „да је Београд био место верификације писаца јужнословенског културног региона и да се то данас, у извесном смислу враћа, само што добија другачији код"?[439] У овој процени се у наизглед неутралном виду описује један културноисторијски процес који је – по речима Меше Селимовића – изостављао „Србе из Босне" са београдске књижевне сцене. То нам открива како *београдска идеологија* није била плод неутралног, спонтаног и толерантног културног обрасца, будући да није била отворена за све него само за неке књижевне појаве. Отуд следи да је *београдска идеологија* била – и остала – усмерена ка промицању партикуларне а не универзалне отворености.

Могло би се – са извесном дозом хумора – устврдити како у *београдској идеологији* као да делује неписани закон о обавезној заштити хрватских интереса у свим подручјима: чак и оним која нису у вези са Хрватима, чак и оним која нису у вези са Србијом. А ако се послужимо речима о русоманији и царолатрији у Срба, које је употребио Владан Ђорђевић, могли бисмо казати да је у *београдској идеологији* кроатофилија „болест ендемична и апсолутно неизлечива".[440] За оне којима је београдска сцена подастрта, уместо да су је заслужили, она је обележавала простор који је требало потчинити, освојити, преуредити и искористити: простор који треба територијализовати. Они,

[437] „Необјављена писма Меше Селимовића", *Кораци*, Крагујевац, број 3–4, 1987, 221.
[438] „Необјављена писма Меше Селимовића", 222.
[439] „Одбегли синови у балканском Њујорку", *НИН*, Београд, бр. 3062, 3. септембар 2009.
[440] Лаза Костић, *Из моїа живоїа*, приредио Младен Лесковац, Нолит, Београд, 1988, 314.

пак, који се нуде овом територијализовању инфантилно замишљају како београдски простор нешто потврђује, како од њега нешто зависи, рецимо „верификација“ неког писца, па стварају и у садашњој јавној свести тако карактеристичан спој грандоманије и инфантилизма, корумпирања опште свести и прибављања сасвим личних користи.

Суочен са таквим културноисторијским кретањем, подвргнут скривеним дејствима хрватске културне политике, лишен учинака икакве српске културне политике, писац је – 1964. године – могао „по нормалном импулсу, по инстинкту одржања“ покушати да „нађе излаз – у оквирима Југославије“, као што је Меши Селимовићу понуђено да га уврсте у едицију хрватске књижевности. Премда каже како такав избор не заслужује осуду, у ситуацији када је сав терет свањен на појединчева плећа, Меша Селимовић додаје: „Мени се то неће десити, јер сам и 1941. године био довољно луд да за време усташа напишем да сам Србин. То сам и немам шта да размишљам.“[441] Када је – почетком 1973. године – дошло до политичких оптуживања Палавестрине *Послератне српске књижевности*, зато што су у тој књизи нашли своје место и неки од босанских писаца, Меша Селимовић је – 12. августа 1973. године – упутио писмо *Политици*. У њему каже да га Палавестра „није својевољно“ уврстио у *Послератну српску књижевност*, већ „с мојим пристанком, чак и по мојој жељи“. Позвавши се на уставну гаранцију слободе националног опредељења, Меша Селимовић је написао да је „по националној припадности... Србин“.[442] Ништа боље не одсликава опресивну атмосферу титоизма од сазнања да ово писмо *није* објављено у *Политици*.[443] Шта је у њему могло бити спорно?

Није, дакле, реч о позном пишчевом афекту који се појавио у његовом тестаменту, нити о уклапању у нове амбијенталне околности, него о дуготрајном, доследном и егзистенцијалном избору који је Меша Селимовић учинио у ситуацији највеће животне угрожености (1941. године), у часу када се – као писац – осећао одбаченим (1964. године) и у часу велике књижевне славе (1973. године). Тај избор је сажео у туробни исказ који сведочи о погубном одсуству српске културне политике: „ми овамо знамо само једно: славно је Србин бити, али – скупо.“[444]

---

[441] „Необјављена писма Меше Селимовића“, 222.

[442] Предраг Палавестра, *Некропоље*, књига друга, Завод за уџбенике – Досије студио, Београд, 2013, 186

[443] Предраг Палавестра, *Некропоље*, књига друга, 123, 188.

[444] „Необјављена писма Меше Селимовића“, 222. – Ова самосвест – као слобода – показује колико чудовишне злонамерности лежи у предрасудама које нам дозвољавају да кажемо како је „можда... нека мржња на себе... коначно натерала Селимовића да напусти Сарајево и прогласи се српским писцем“ (Endru Baruh Vahtel, *Stvaranje nacije, razaranje nacije*, 228).

Није у *Књижевном лексикону* друкчије одређен ни Његош: „црногорски и српски пјесник и драматичар".[445] Ни околност да је *Горски вијенац* посвећен „праху оца Србије", ни аутентична сазнања о песниковим вишеструким поистовећивањима са српским културним и националним идентитетом, нису спречила да се – већ у титоизму – појаве 1947. године први знакови „стратегије десрбизације Његоша",[446] стратегије у којој ће истакнуто место заузимати они који тврде да реч „српски" у *Горском вијенцу* означава православну вероисповест, док реч „црногорски" означава националну припадност.[447] То је моменат *континуитета*. Одатле пут води до *Књижевног лексикона* у којем је написано „црногорски и српски пјесник и драматичар", до данашњег сазнања о томе да се академски рад о Његошу не може бранити на Катедри за српски језик Филозофског факултета у Никшићу,[448] до сазнања о граматици црногорског језика коју су написали хрватски лингвисти[449] и до кривотворења језика *Горског вијенца* управо у духу идеје о том језику. То су моменти *новине*.

Тако стижемо до сазнања о политичкој инструментализацији актуелне критике идентитета: исти они који – у име критике идентитета – заговарају да Његош може и не бити само српски песник, у промењеним околностима постају заговорници тезе да се он – у име заснивања идентитета – мора академски везати само за појам црногорске књижевности. Онима који – у Београду – тврде како је „у знаности о књижевности потпуно ирелевантно питање да ли је Меша Селимовић босански или српски писац"[450] не пада на памет да универзализују овај начин мишљења и примене га – у Загребу – на Владана Десницу, на дубровачку књижевност, на *Хасанагиницу*. Отуд следи да се појам идентитета употребљава као политички регулативни појам у конструкцији једног културног идентитета који *само* не треба и не сме бити српски.

Шта то значи? Хрватска културна политика није усмерена само на распростирање хрватских интереса науштрб српских у случајевима када су ти интереси у сукобу, већ је она усмерена ка поништавању српских интереса и у случајевима у којима нема непосредног дотицаја између двеју културних представа. То показује колико су њени циљеви – далекосежни. Никада није сувишно поновити у чему се састоји *правац* хрватске културне политике:

---

[445] Milivoj Solar, *Književni leksikon (Pisci. Djela. Pojmovi)*, 280.

[446] Endru Baruh Vahtel, *Stvaranje nacije, razaranje nacije*, 180.

[447] Слободан Томовић, *Коментари*, Београд – Цетиње, 1990, 502.

[448] *Слово*, Никшић, година VII, број 27–28, новембар 2010, 20–21.

[449] Adnan Čirgić, Ivo Pranjković, Josip Silić, *Gramatika crnogorskoga jezika*, Ministarstvo prosvjete i nauke Crne Gore, Podgorica 2010.

[450] Davor Beganović, „Melanholija dominira književnostima nastalim na tlu Jugoslavije", *Danas*, Beograd, 12. novembar 2010.

све што је српско треба свести и сузити на србијанско, да би све што није рбијанско – као Његош, Андрић, Селимовић – престало да буде српско. То је моменат *континуитета*. На шта нас упућује сазнање о томе да чак и у *издању* – из 1988. године – оног немачког лексикона који је наведен као извор у *Књижевном лексикону* одредница о Његошу изгледа друкчије: „српски песник"?[451] Оно нам открива садашњи тренутак као моменат *новине*, пошто показује да хрватска културна политика не следи ни европски устаљена и осведочена књижевноисторијска сазнања, већ настоји да их преобликује. Јер, ни потоње издања немачког лексикона – из 2004. године – ништа не мења у одређењу Његоша као „српског песника".[452] Тако нам *Књижевни лексикон* показује како живимо у доба превредновања научних парадигми, јер се у таквим временима мења *садржај* односа између књижевности, културне политике и политике.

У часу када успеју да нам наметну поунутрашњивање хрватског становишта у српској јавној свести, у часу када наша академска заједница прихвати такав положај, нестаје последњих могућих препрека за неповратно преобликовање устаљених и осведочених мишљења у европској академској заједници. Јер, „кроатистика... има потешкоћа с придобивањем наклоности и дијела иноземне славистике".[453] Уклањање таквих тешкоћа представља тренутни циљ хрватске културне политике.

Када је – у 2008. години – била у току акредитација Филолошког факултета, у одсуству једног броја професора и сарадника, на седници Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима, донета је одлука – од 15. октобра 2008. године – по којој је име наставне групе, која се до тада звала група за српску књижевност и језик, промењено у назив – српска књижевност и језик са *јужнословенским књижевностима*. Зашто? То је било учињено са *намером* да се у имену наставне групе оствари постепено примицање оном имену које је београдска Катедра имала до распада титоистичке Југославије. Јер, она се звала Катедра за југословенске књижевности.

Није без значаја кратак преглед катедарске историје: основана 1851. године, као „редовна катедра за историју народа и књижества српског",[454] она је – током XIX века – превасходно била посвећена студију српске књижевности као студију који је подразумевао и проучавање југословенских књижевности. Тако Стојан Новаковић – у представци од 24. октобра 1878. године, упућеној ректору Велике школе – каже како је „главни циљ његова научна рада био да се поље историје српске (и с њом тесно везане

[451] Gero von Wilpert, *Lexikon der Weltliteratur*, L – Z, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1988, 1104.
[452] Gero von Wilpert, *Lexikon der Weltliteratur*, L – Z, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 2004, 1309.
[453] Zvonko Kovač, *Međuknjiževne rasprave*, 202.
[454] *Сто година Филозофског факултета*, Народна књига, Београд, 1963, 341.

југословенске) књижевности... осветли".[455] У оквиру Српског семинара – основаног 1905. године – појављује се Катедра за српску и југословенску књижевност.[456] Тако су ствари стајале док је у српској културној политици преовлађивало *српско становиште.*

Но, после 1918. године, појављује се Катедра за историју југословенске (југословенских) књижевности, која се тако зове до 1993. године.[457] То значи да је у *сто* година свог постојања – од 1905 до 2005. године – београдска катедра у свом називу имала српско име 26 година, док је била без српског имена пуне – 74 године. Ове чињенице откривају како у XX веку постоји видан и дуготрајан *дисконтинуитет* присуства српског имена у универзитетском проучавању историје књижевности. Отуд „диплома из српске књижевности... није се могла стећи нигде, па ни у Београду."[458] Промена катедарског имена у садашње име Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима имала је – 1993. године – својих противника међу тадашњим професорима: до одлуке о промени је дошло гласањем.[459]

Та одлука је условила да постоји наставна група која се зове – српска књижевност и језик. Зашто се у акредитацији одједном – у 2008. години – у име наставне групе уносе и – *јужнословенске књижевности*? То чине неки од људи који су били против промене имена Катедре за југословенске књижевности. На делу је *настојање* да се ствари постепено упуте ка обнови оно̄г назива Катедре у ком неће бити српског имена.

Све је то чињено у време када је у Загребу – као еминентно национална катедра – већ дуго постојала Катедра за хрватски језик и књижевност као потпуно самостална катедра, док су се југословенске књижевности проучавале на славистичком одсеку: у Осијеку, Ријеци и Сплиту, оне се – на овакав начин – и не проучавају. Тако је и у Никшићу издвојена Катедра за црногорску књижевност, она се фаворизује на рачун Катедре за српску књижевност, јер се од ње настоји створити еминентно национална катедра.

Тек када је шеф београдске Катедре енергично упозорен да би ова *одлука* могла да доведе до пропасти целокупног акредитационог процеса, јер је проблематична на академском, политичком и јавном нивоу, дошло је до враћања старих назива. Тако се показало да је тумачење саме *намере* било основано. Јер, само два дана после прве одлуке, као последица накнадних интервенција, појављује се нова одлука Катедре: у тој одлуци постоји група за српску књижевност и језик, али се више не помињу *јужнословенске књижевности*. То је одлука од 17. октобра 2008. године. Ако није било никаквог

[455] *Сто година Филозофског факултета*, 345.
[456] *Сто година Филозофског факултета*, 350.
[457] *Сто година Филозофског факултета*, 360.
[458] „Јужна Славија траје", *НИН*, Београд, 22. октобар 1993. године, 31.
[459] „Јужна Славија траје", 31.

скривеног предумишљаја у часу увођења *јужнословенских књижевности* у име наставне групе, зашто се од те одлуке одустало?

Како долази до наума да се *институционално* утире пут постепеном уклањању *српског имена* из наставне групе књижевности, јер се ствара подлога да оно – у погодном тренутку – буде замењено *југословенским* именом? Како је могуће да постоји *национална* катедра књижевности у Загребу, да се тамо југословенске књижевности премештају у секундарне садржаје славистичких одсека, да све то не смета држави да постане члан Европске уније, док се у нашој земљи – под владавином пароле *Европа нема алтернативу* – непрестано настоји уклонити *национална катедра*, премда нисмо били ни кандидат за члана Европске уније?

Није, дакле, реч о отворености српске културе према свету, нити о потреби да наши студенти и професори буду у везама са било којом универзитетском адресом, него је реч о непрестаном *јавном* (*Политика*), *издавачком* (*Службени гласник*) и *институционалном* (Филолошки факултет) настојању – које припада репрезентантима државне политике – да свет посматрамо, схватамо и тумачимо кроз оптику титоистичког југословенства: као инструмента хрватске културне политике. Све се то чини *упркос* томе што је историјско искуство потврдило овај наметнути оквир – који је истински основ за свако наметање *југосфере* – као вишеструко штетан за нашу историјску и културну егзистенцију. То се чини упркос томе што он нема никаквог упоришта у нашем државном устројству, нити има било које државе у региону која има такав *институционални* облик своје средишње катедре за књижевност.

Тек када би – и ако – наша културна и политичка елита уочила и схватила проблем, она би била у прилици да осмисли и примени одговарајуће противдејство, да прецизно обликује истинске и историјске чињенице у корист српских права и интереса, да продужи онај давно преусмерени ток настојања српских филолога и историчара. То подразумева безуслован и освешћен раскид са титоистичким наслеђем. Тек када се испуни тај услов свих услова могуће је – у веома неповољним околностима – покушати да зауставимо кретање историјских кочија и евентуално га преусмеримо. Зашто *Службени гласник* није ставио своје знатне материјалне могућности у службу таквог циља? Ако се настави – у дужем периоду – садашња ментална и психолошка регресија српске државне – и културне – политике на титоистичко стање свести, онда не постоје препреке да и у себи прихватимо оне неистине које афирмишу противници српских интереса и да се сужавање и кривотворење српске културе продужи у недоглед. Јер, зашто би се томе неко супротставио, ако ми то не чинимо?

Зашто *Службени гласник* није ставио своје знатне материјалне могућности у службу једне самосвесне и интегралистички постављене српске

културне политике? Зато што би то било у очигледној противречности са општим смером наше државне политике. Када председник Србије нагласи како „Србија жели да води 'политику нултог нивоа конфликта са суседима'",[460] онда то показује на који начин се у нашој средини остварује обнова „југосфере".[461] Јер, тај исказ – као и залеђе „југосфере" на које се ослања – јесте вишезначан.

Он је свакако интелектуално безвредан, пошто није могућа никаква политика нултог конфликта. Чак је и у титоизму била допуштена свест о сукобљености интереса унутар једне (југословенске) заједнице, па се говорило о „плурализму самоуправних интереса". Ако су интереси *унутар* заједнице сукобљени, онда су свакако још више сукобљени интереси *између* заједница. Ово елементарно сазнање није најважније. Јер, понекад је посао политичара да причају глупости: неки међу њима имају природних талената за тако нешто.

Али, практични смисао овог исказа – смисао који очитује његово оперативно политичко значење – директно је злокобан. Јер, у тренутку када су српски национални и културни интереси више или мање дискриминисани у Црној Гори, у Хрватској, у Босни и Херцеговини, у Македонији, на окупираном Косову и Метохији, оглашавамо „политику нултог нивоа конфликта са суседима". Шта то значи? Одржавање постојећег нивоа дискриминације Срба тамо где су суседи задовољни оствареним степеном дискриминације, односно непротивљење повећаном нивоу дискриминације тамо где суседи нису задовољни. То, штавише, значи да и унутар саме Србије треба дискриминисати српска национална права до оног нивоа који ће задовољити све суседе. Само се тако омогућава нулти ниво конфликта.

То решење је назначила Латинка Перовић: суседни народи „имају једно искуство, они ће сигурно желети, због себе, стабилизацију Србије, али ће трајно остати опрезни према нама све док не буду уверени да смо ми негде свели рачуне са собом".[462] У складу са представом о српској кривици, представом која извире из уверења да је у распаду титоистичке Југославије „наша одговорност била стварно примарна",[463] настаје схватање по којем треба чекати на тренутак када суседи буду уверени у нашу нешкодљивост. До тог тренутка – удаљеног, јер они ће „трајно остати опрезни" – треба своје интересе потпуно поништавати и водити „политику нултог нивоа конфликта са суседима". Та политика је, дакле, последица прећутно усвојене и актуелизоване представе о *српској кривици*, представе која никад не

[460] „Померање ДС-а ка левици", *Политика*, Београд, недеља 3. октобар 2010, 5.
[461] *Политика*, Београд, недеља 29. август 2010, 12–13.
[462] Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa – razgovor sa Latinkom Perović", 109.
[463] Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa – razgovor sa Latinkom Perović", 119.

дозвољава да поставимо питање: шта ако суседи никад не буду потпуно уверени у нашу нешкодљивост?

Ова идеја има своје историјске претходнике, своје елементе *континуитета*: то су решења титоистичке Југославије. Тек су привид и рационализација идеолошка позивања на искуство распада титоистичке Југославије као искуствену чињеницу. Јер, много пре тог распада, после седнице у Карађорђеву, одржане 1. децембра 1971. године, поводом те седнице чији је званични садржај био обрачун са хрватским национализмом, док је стварни садржај био уклањање хрватских максималиста, у име Секретаријата ЦК СК Србије, Латинка Перовић – 25. децембра 1971. године – каже: „Постоје резерве других република управо због економског јачања Србије." Зачуђује да се – у часу обрачуна са хрватским максималистима – прихвата као саморазумљива њихова основна оптужба. Ако овај моменат занемаримо, шта је спорно у сазнању о економском јачању Србије? Спорно је што ту *потенцијално* – а не стварно – пребива могућност да Србија буде „хегемонистичка на економском, а то значи и на политичком плану". Неки страх од српске хегемоније – лишен било каквог оправдања, јер су на челу Србије „либерални" комунисти – лебди над економским јачањем Србије. Отуд следи да Србија не треба економски ни да јача: да не би била хегемон. То се и каже на изокренут начин: „ако питања самоуправљања, положаја радничке класе, националне политике, поставимо на принципијелан начин унутар Србије, онда ће Југославија моћи да има економски јаку Србију".[464] Шта то значи? *Тек* када ствари *унутар* Србије буду тако стајале да то уклони „резерве других република" нестаће страха од српске хегемоније. *Тек* ће суседни народи и државе одредити прихватљиве економске и политичке димензије Србије.

Ово је образац мишљења који је кристализован много *пре* распада титоистичке Југославије у којем је наводно „наша одговорност била стварно примарна". Каква је, међутим, српска одговорност у часу хрватског масовног покрета када се прихватају као *унапред* оправдане „резерве других република" као критеријум српске националне егзистенције? То је одговорност која проистиче из идеолошке доктрине о српској хегемонији у Југославији, о увек најопаснијем национализму (српском), што су све различити модуси *српске кривице*.

Занимљиву паралелу са партијским саопштењем Латинке Перовић из године 1971, ствара писмо Вилија Вимера, написано 2. маја 2000. године и упућено немачком канцелару. Оно је замишљено као извештај о – како каже Вили Вимер – закључцима конференције „коју су заједнички организовали америчко министарство иностраних дела и American Enterprise Institute", на којој су главне теме биле „Балкан и проширење НАТО-а" и

[464] *Политика*, Београд, субота 25. децембар 1971, 5.

којој су „присуствовали веома високи политички представници, на шта указује присуство великог броја председника влада, као и министара иностраних послова и министара одбране из тог региона". Ту је утврђено како „Србија... трајно мора да буде искључена из европског развоја".[465] Као да је економски развој Србије проблематична чињеница њеног постојања у две сасвим различите историјске ситуације. Ова подударност у разумевању положаја Србије упућује на размишљање о невидљивом но делотворном залеђу комунистичких одлука у титоистичкој Југославији. У *партијској* и *западној (америчкој)* доктрини пребива нешто што човека ослепљује за сваку искуствену евиденцију: и у 1971, и у 1991, и у 2000, и у 2011. години. Управо су поунутрашњивања ове доктрине довела до дезинтеграције српске интегралистичке свести. Идеја „југосфере" на томе почива, али уноси елементе *новине*: она ће исходовати дезинтеграцијом српске свести као искуствене и културне чињенице.

Сама идеја о „политици нултог нивоа конфликта са суседима" има и један посредни и дубокосежни смисао: она је противживотна.[466] Ако у животу стање сукобљености представља константу, ако се оно открива у веома разуђеној палети могућности, од борбе за опстанак до историјских борби, ако је у природи моћи да се шири све док је друга моћ не ограничи, ако конфликтне релације прожимају космичке просторе који су људе некад ужасавали, историјске просторе у свим временима, свесна и несвесна подручја човекове душе, онда представа о нултом нивоу конфликта међу народима и државама у коме, као у апсолутној остварености, не би више било никаквих сукоба, али такође и никаквог процеса, у коме би нас чекало ништавило, означава стање не-живота, стање смрти као оглашени циљ српске државне и културне политике. То је „југосфера".

Поунутрашњивање

Ако сагледамо *подударне моменте* у вијугавој путањи историјског кретања, ако уочимо њихово закономерно понављање у различитим типовима

[465] „Нема европске перспективе?", *НИН*, Београд, 8. фебруар 2007.

[466] То нам *нехотично* показују и схватања колонијалног апологете. Јер, по њима, оно могуће у политици је „по правилу могуће захваљујући неком преговарању и компромису, у којем противуречности престају да буду антагонизми и постају разлике" (*Mi pa mi*, 177). Те разлике се, међутим, појављују као особена врста екуменског глобализма, као форма једне идеолошке рационализације усмерене ка обезбеђивању неприкосновене надмоћи западних (америчких) интереса. Али, остаје нејасно како су ове разлике лишене антагонистичности, ако „све што је живот и живо могућно је само у напетости и кроз напетост између силе поистовећивања и силе разликовања" (*Mi pa mi*, 247)?

дискурса, од научног до уметничког, од политичког до историјског, суочавамо се са оним што нам измиче, што остаје засенчено, невидљиво или искривљено, када ствари посматрамо у мноштву разнородних мотива који одсликавају шароликост историјских времена. Тада нестаје из нашег видокруга и наше свести дубокосежни *историјски ритам* који битно одређује српску националну егзистенцију. Крај све различитости идеолошких образложења која добијају подударни моменти у *Хрватској енциклопедији* и *Енциклопедији Југославије*, постоји једно језгро које обезбеђује њихов дубински континуитет. Јер, постоји извесна правилност како на нивоу теме – дубровачка књижевност, великосрпска хегемонија – тако и на нивоу њене историјске актуелизације: Независна Држава Хрватска, титоистичка Југославија. Ако је тај континуитет образован и у садржају и у времену, шта би било његово дубинско језгро?

Можемо му се примаћи када осветлимо смисао једног начелног схватања: „Оно што се губи из вида када се омаловажавајуће говори на нашу штету како ће велики о нама одлучивати – па они су увек одлучивали, не само по основи силе, него по основи свога доприноса развоју човечанства, његовој цивилизацији.“[467] Овај исказ није усредсређен само на историјске реалности него и на поље вредности: он не доноси само сазнање о ономе *што* се догађа него и сазнање о томе зашто баш то *треба* да се догоди. Укупни контекст исказа открива како појам великих сила за које се каже да с правом одлучују о нама – *искључује* Русију.[468] То значи да се сам појам циљано сужава на силе Запада. Ако сам исказ разумемо као персоналну реченицу, он нас наводи на размишљање о личним противречностима и дубоким недоследностима: како, наиме, једна личност може да – у самопосматрању, у бацању осветљујућег погледа на сопствено дуго трајање – непроблематично пређе пут од борца за еманципацију потлачених, било социјалних класа било колонизованих народа, до апологете тлачитеља, коме је све дозвољено чинити због тога што је дао допринос развоју човечанства? Зар је допринос Запада развоју цивилизације био мањи у часу када је та иста личност говорила у име авангарде радничке класе и свесног пролетаријата, у име борбе против колонијализма, на трагу афирмисања несврстаних?

Ова персонална реченица открива аргументациону шизофренију у чијем је темељу *тајно преобраћеништво*: оно је *тајно* зато што не подлеже никаквом самоиспитивању нити некој свести о недоследностима. Јер, тек као *тајно*, оно омогућава човеку да каже: „ја никад нисам била у заблуди!“[469] Оно мора бити *тајно*, јер се не може ускладити са историјским сведочанствима: када је, као секретар ЦК СКС, на Конгресу културне акције у Крагујевцу,

[467] Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa – razgovor sa Latinkom Perović“, 139.
[468] Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa – razgovor sa Latinkom Perović“, 140.
[469] Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa – razgovor sa Latinkom Perović“, 64.

октобра 1971. године, нагласила како је „од свега најтеже ослобађање, од, свуда још толико присутног, грађанског погледа на свет",[470] није ли Латинка Перовић позивала на укидање грађанске свести у корист комунистичке свести? Како из перспективе њеног позива на укидање грађанске свести изгледа њена садашња свест о себи као некоме ко је увек веровао у идеју Европе? Као свест која се налази у директном сукобу са истином. Јер, елементарни увиди у садржај њених исказа указују на то да она у овом позиву на уништење грађанског погледа на свет *није* следила идеју Европе. Као *преображеништво*, пак, ово егзистенцијално изокретање је универзални феномен, јер некадашњи левичари „уопште себи не постављају питање како су 1968. протестовали против америчке империјалистичке политике у Вијетнаму, а данас, ето, подржавају империјалистичке тежње САД."[471] Како би га и могли поставити када би то значило да су некад били у заблуди, да су уместо жељене улоге просветитеља и модернизатора одједном осванули само као идеолошки ренегати. Отуд се без икакве самоанализе окрећу против оних симбола на којима су утемељили читаву своју *претходну* – институционалну – егзистенцију.

Да ово тајно преображеништво има своје *историјске импликације*, показују речи Марка Никезића о томе како би он, када би био присиљен да бира између четника и стаљиниста, изабрао да буде са стаљинистима, будући да код њих има неког метода у убијању, док је код четника на делу стихијско убијање.[472] Ове речи откривају једно аутентично и приватно саморазумевање. Ако се сетимо бројних примера који сведоче управо о стихијском карактеру стаљинистичких убијања, потпуно произвољних и сваког циља лишених,[473] онда постаје очигледно како рационалност у убијању није била онај критеријум који је лебдео пред очима српских „либералних" комуниста. Рационалност је, отуд, била само одабрани изговор.

Јер, ако је основна политичка оријентација српских „либералних" комуниста наводно била усмерена на приближавање Западу, на обнову грађанског друштва, онда то значи да су они били у једном кретању које је означавало повратак на место одакле је револуција почела: повратак на место на којем је уништено грађанско друштво. Ако признају да су у једном часу били уништитељи грађанског друштва, док би сада да буду његови обновитељи, онда морају признати да историјски ток није био само погрешан круг него и дуго путовање у поништавање српских интереса. Како они то не желе да признају, стаљинисти су им прихватљивији од четника.

---

470 Латинка Перовић, „Уводна реч", у: *Конгрес културне акције у СР Србији*, Републичка конференција ССРН СР Србије, Београд, 1972, 40.

471 Бернд Рабел, „Последице преваспитавања Немаца", *НИН*, Београд, 28. децембар 2006, 101.

472 Olivera Milosavljević, „Jugoslavija je bila naša prva Evropa – razgovor sa Latinkom Perović", 87.

473 Aleksandar Solženjicin, *Arhipelag Gulag*, I-II, preveo Vidak Rajković, Rad, Beograd, 1988, 64–72.

Јер, у односу на стаљинисте, „либерални" комунисти могу да изгледају као промотери грађанског друштва, док су – у односу на српску грађанску традицију – они само зупчаници историјског понављања.

Премда са́мо то понављање доноси злокобну и далекосежну разлику, оно се не зауставља на њима. Јер, када хрватски председник каже – у 2009. години – како би „службени Београд... требало да упути поруку Србима у Босни и Херцеговини да им је БиХ домовина, а Сарајево главни град, и да своју политику креирају у тим оквирима",[474] онда то није само у складу са делекосежним циљевима хрватске политике него је то и узорни титоистички исказ. Он се, наиме, природно ослања на наслеђе из 1971. године: „Никезић их је потпуно освојио својим наступом пред политичким активом Сарајева, када се директно обратио присутним Србима из Босне: 'Ваше интересе једино можете остварити у Босни и Херцеговини. Ту је ваше руководство.'"[475] Ту је, дакле, *кристализовано* давнашње настојање по којем Срби не треба да се везују за свој народ, јер они не треба да теже интегралности српске културне егзистенције него треба да се поистовећују са непријатељским државним оквиром. Отуд долази ова спремност да се пристане на стаљинизам. Али, она открива и родно место „либералних комуниста": они памте одакле долазе. Код грађанских политичара, оваква дилема не би могла ни да се постави, јер они немају стаљинистичко порекло, па Михаило Константиновић може да каже – једног лондонског јулског дана 1944. године – како би био „у реду најсрећнијих ако би ми се дала прилика да идем да се бијем у земљи. Само не против четника!"[476] То је грађанска – левичарска, прозападна, хришћанска, национална, југословенска – али не комунистичка свест.

Најважнији моменат *тајног преображеништва* не припада, међутим, његовој персоналној нити историјској него културној димензији. Зашто? Зато што, у облицима општег суда, оно афирмише једно колонијално схватање света: услед свог доприноса развоју човечанства, велике силе имају *право* да чине злочине. Никада није сувишно поновити да се ова колонијална перспектива не образује као утврђивање историјских реалности, као описивање онога што се у свету догађа по неумитној логици силе, него се образује са становишта вредности, као саморазумљиво утврђивање онога што *треба* да се догоди: „не само по основи силе, него по̏ основи свога доприноса развоју човечанства, његовој цивилизацији." Зато што припадају западној култури, дакле, велике силе имају *право* да уређују околни свет: њихов пораз у том подухвату значио би – открива скривена логика самог исказа – пораз оне културе која је допринела развоју човечанства.

474 *Danas*, Beograd, 5. novembar 2009.
475 Slavoljub Đukić, *Slom srpskih liberala*, 26.
476 Mihailo Konstantinović, *Politika sporazuma*, 392.

И тако смо стигли до давнашње реченице Ситон-Вотсона о могућем тријумфу српске идеје: „јединство мимо Монархије значило би тријумф источне над западном културом – што је један резултат којим бих ја, као неко ко верује у западну културу, био дубоко ожалошћен".[477] У том ставу нема ничег застарелог, пошто се – после пада гвоздене завесе – он појавио у појачаној актуелности, као став да се Европа завршава „тамо где се завршава западно хришћанство и почињу ислам и православље".[478] То значи да се „на Балкану ова граница... подудара са историјском поделом између Аустроугарског и Отоманског царства. То је културна граница Европе и у постхладноратовском свету то је, такође, политичка и економска граница Европе и Запада".[479] Није реч ни о каквој уопштавајућој процени, која обухвата само велике делове континента, него се она протеже до сасвим малених појединости, у настојању да њихову искуствену и историјску разноликост подведе под њој неодговарајућу, али пожељну мисаону и идеолошку представу.

Тако се, у процесу стварања и канонизовања југословенске културе између 1903 и 1918. године, појавио низ уметничких дела који се – по схватању исказаном 1998. године – „савременицима чинио 'српским' по форми, а европским (то јест хрватским) по садржају".[480] Ово изједначавање *европској* са *западним*, па отуд *хрватским*, истовремено значи и искључивање српске културе из европске традиције: због њене верске различитости. То може попримити карикатуралан и драстичан облик: „Нурудин се заплиће у византијску мрежу отоманског система моћи."[481] Овде се потпуно неосвешћено – али културнополитички прецизно – у појму Исток, као појму који је супротан Западу, поистовећују два потпуно различита историјска садржаја: Византија и Османска империја. Све је то с оне стране Запада.

Та колонијална перспектива у разумевању *европске традиције* изазива практичне последице, јер је усмерена ка сваковрсним рационализацијама насилних поступака,[482] као што је она подлога за стратегију блокирања сваког

---

[477] *R. W. Seton-Watson i Jugoslaveni (Korespondencija 1906 -1941)*, I (1906–1918), 51–52.

[478] Semjuel Hantington, *Sukob civilizacija*, 178.

[479] Semjuel Hantington, *Sukob civilizacija*, 176.

[480] Endru Baruh Vahtel, *Stvaranje nacije, razaranje nacije*, 67.

[481] Endru Baruh Vahtel, *Stvaranje nacije, razaranje nacije*, 227.

[482] Тако се у књизи која изразима јаког афективног набоја – као што су *злочин*, *терор*, *зверства* – дотиче историјских догађаја у нас, одједном појављују еуфемистички изрази о Индијанцима: „чији је скоро потпуни нестанак, изазван болестима и насилним освајањем" (Endru Baruh Vahtel, *Stvaranje nacije, razaranje nacije*, 294). Тамо где је прикладно употребити реч *истребљење* појављује се реч *нестанак*, као да је реч о природној катастрофи узрокованој наступањем леденог доба; тамо где су прикладне речи „геноцидно беснило" (Endru Baruh Vahtel, *Stvaranje nacije, razaranje nacije*, 300) појављују се много умереније речи, попут „болести" и „насилног освајања". Рационализација се одвија *увек* у корист онога што је *унапред* схваћено као цивилизација.

могућег отпора.[483] Она настоји да доведе до прећутног и дубоког усвајања колонијалне предрасуде у чијем је темељу неосвешћени појам Запада као појам који почива на поистовећивању западних вредности и западних интереса. Самој неосвешћености *претходи* уверење о томе како су – по речима Марка Никезића – „прозападне формуле – светске формуле".[484] Управо је оно показатељ процеса поунутрашњивања. Јер, то је подлога за некритичко усвајање западних интереса који нису, наравно, универзални него партикуларни.

Овакво *предразумевање* само је инструмент у остваривању тих интереса и у потпуном је нескладу са чињеницама и историјским искуством. И то у два вида. Један од њих подразумева сазнање о томе да „оно што је за Запад универзализам, за остале је империјализам".[485] Када поунутрашњујемо западне интересе, поунутрашњујемо њихову империјалистичку перспективу у разумевању ствари, односно сами себе – у себи, за себе, по себи – колонизујемо. То нас истовремено спречава да уочимо како постоји и други вид процеса поунутрашњивања, односно да укажемо „на јаз између западног принципа и западне акције".[486] Отуд наша политичка и интелектуална елита поунутрашњује хрватску политику, јер услед свог одустајања од тешког и неизвесног подухвата изграђивања културног обрасца, у којем треба баштинити западне вредности, она остварује западне интересе. У томе нема ничег ни универзалног ни субверзивног, јер такав не може бити дух који критичку оштрицу управља ка својој култури на начин којим остварује стереотипе и поједностављивања које је устројила друга култура: и тада, наиме, он само *поунутрашњује* стереотипе.

Универзалан и субверзиван је, међутим, онај дух чија критичка оштрица нема унапред задати циљ. Није то неко неосведочено сазнање: имао га је већ Стерија. Напоредо са великом критичношћу која је била усмерена на рђаве особине, наслеђе и настојања нашег народа, он је обликовао и развијену полемику са Европом и са западном културом, указујући на

---

483 Одбијање директора крагујевачке гимназије да напусти своје ђаке, са којима је и стрељан у Шумарицама 1941. године, одбијање које је створило чувену реченицу „Пуцајте, ја и сада држим час", митску и вишедеценијски понављану на смотрама, зборовима и митинзима титоизма, реченицу која сведочи о човековом отпору, бива тек сад и баш сад – у часу једнообразности мишљења окупљеног око идеје да Европа нема алтернативу – осенчено дубоким подозрењем и сумњом. Ко износи ту сумњу? „Историчарка Латинка Перовић је у документарном серијалу о крагујевачкој рок култури *Шумадијски блуз* Владимира Пауновића изјавила да је немогуће поверовати да би неко у тренутку смрти изјавио такву реченицу." (Лела Вујошевић, „Заборав као заједнички именитељ", *Кораци*, Крагујевац, год. XLV, свеска 3–4, 2011, 125.) *Сада* је неопходно, дакле, довести у сумњу сваку личну храброст и противљење.

484 Slavoljub Đukić, *Slom srpskih liberala*, 310–311.

485 Semjuel Hantington, *Sukob civilizacija*, 204.

486 Semjuel Hantington, *Sukob civilizacija*, 204.

разлику између уверења и поступака, на просвету и просветитељство који могу бити у служби насилника и завојевачке политике европских народа: „Просвета вешто иде злости улепшат своје." Осветљени на позадини једне овакве космополитске свести, њеног суптилног раздвајања интереса и вредности, њене слободне примене тог раздвајања и на турску и на европску историју, ставови наших данашњих „модернизатора", у чијем језгру се налазе тековине наших „либералних" комуниста, откривају свој идеолошки и пропагандистички карактер. Отуд је основано упозорење да „треба поново чути и разумети ове Стеријине речи, као што треба и иначе пазити на поруке наших знатнијих песника, у којима се налазе истине и историјска искуства... нарочито у деветнаестом веку".[487]

Интегралистичка културна политика је једини начин да се очува свест о целини српског народа, да се унапреди свест о српској култури као историјској контактној култури три вере, да се заснује – као државна чињеница – брига о српском језику, посебно у подручјима у којима су Срби изложени систематским процесима однарођавања. Али, та политика мора имати два напоредна и равноправна елемента: она мора бити *срѿска* и *модерна*; она мора бити укотвљена и у националну и у интернационалну димензију *духа*.[488] Никакво анахроно разумевање дела српске културе неће бити ваљано; никакво модерно разумевање тих дела као национално неутралних неће, такође, бити ваљано.[489] А управо те оријентације имају предрасудама учвршћену публику. Само онај ко укаже на модерну димензију Његошевог песништва и при том истрајава на истинитој свести о песниковој националној

[487] Миодраг Павловић, *Есеји о срѿским ѿесницима*, Изабрана дела, књига трећа, Вук Караџић, Београд, 1981, 123.

[488] У осврту на ову реченицу колонијални апологета поставља питање: „Како су ти контрадикторни налози уопште могући?" Утврдивши да су немогући, он закључује да „писац *Духа самоѿорицања* би хтео да споји неспојиво, да немогућем понуди значења могућег", што је „изводиво само и само на *обмањујући* начин" (*Mi pa mi*, 55). Ако је сваки знатни резултат српске културе – од Светог Саве до Милоша Црњанског, од средњовековних фресака до Шумановићевих и Лубардиних слика, од Кир Стефана Србина преко Стевана Мокрањца до Светислава Божића – био испуњен националним и интернационалним традицијама, зашто српска културна политика – обликована на подлози такве културе – не би могла имати њена својства? Управо српска култура показује како су различити налози у њој не само могући него и остварени.

[489] Није тачно да овде тврдимо како је истински модерној продукцији смисла „императивно потребно да буде национална" (*Mi pa mi*, 55). Јер, наглашавамо ситуирање уметничких дела у подручје културне политике, а не у друге могуће интерпретативне низове. Шта то значи? Када су уметничка дела *национално одређена*, свакако да њихово *циљано* разумевање као национално неутралних не може – ни под модернистичком рационализацијом – бити ваљано: премда је Гете универзални песник, ипак не може бити ваљано оно разумевање које ставља ван снаге сазнање о њему као немачком песнику.

и књижевној припадности, показујући како управо модерна компонента проистиче и из свести о националном, само такав књижевни истраживач утире пут интегралистичкој српској културној политици.

Да она мора бити критички саморефлексивна, то проистиче из њене универзалне димензије: зато је *културна* и није трибалистичка. Да мора бити критички самоусредсређена, то проистиче из њене националне димензије: зато је *српска* и није – првостепено него посредно – византијска, средњоевропска, западна, приморска. Да мора бити састављена од вишеслојних културних наноса, али не и неодредиво вишезначна, то проистиче из схватања српске културе као културе три вере: зато је и византијска, и средњоевропска, и западна, и приморска. Да се заснива у времену, као духовно надовезивање, то би требало да проистекне из настојања да постане ефикасна: зато је *политика*. Ако данас нема ниједног од ових услова, ако о њима нема никакве јавне свести, ако се нико и не пита колико постоји наша духовна и физичка отаџбина, ако српски језик представља подручје кривотворења у присуству – и српских – власти, онда је можда тренутак да почнемо да размишљамо о интегралистичкој културној политици. Можда је поново на делу онај тренутак који је Његош у писму Гарашанину – од 2. маја 1848. године – овако описао: „Ако је игђе икога, нас ево. Ако ли нема никога, ја не могу ништа до стиђети се што сам вам брат. Сад али икад, никад ако не сад."[490] Понекад нам се учини да се тај тренутак појављује последњи пут у историји српске културе.

[490] Петар II Петровић Његош, *Изабрана писма*, Целокупна дела, Просвета – Београд, Обод – Цетиње, 1975, 166.

ЗАТВОРЕНА ОТВОРЕНОСТ

Оӣвореносӣ и ауӣенӣичносӣ

Увек се можемо упитати о појму који – из самог средишта духа самопорицања –обједињује разнородне елементе од којих је саздана идеолошка конструкција секуларног свештенства. Тај појам *начелно* треба да буде довољно обухватан да би удомио разнородне елементе – либералистичке, социјалистичке и прагматистичке – који стварају идеологију секуларног свештенства као актуелни израз једног дуготрајног историјског настојања, као владајући начин мишљења и као привилеговану матрицу јавног дискурса. Јер, он треба да им обезбеди општу прихватљивост, историјску утемељеност и сазнајну релевантност. Али, тај појам *ӣракӣично* треба да функционише као историјско и политичко оруђе које је усмерено ка уклањању и уништењу политичких неистомишљеника, односно оних људи који оповргавају идеологију секуларног свештенства, па је он отуд природна подлога за онемогућавање било какве српске културне политике. Као начелни и регулативни моменат идеологије секуларног свештенства, он је њена парадигма: „а што се парадигме тиче, то је *Философија ӣаланке*".[1] Како „то и није књига о народу, већ оглед о духу затвореног друштва",[2] како је *ӣаланка* схваћена као еквивалент за оно што је дух затвореног друштва, онда становиште са ког се раскрива ова затвореност мора бити негде ван ње, у неком искуству које јој је супротно, које је искуство отворености.

Управо идеолошка употреба појма *оӣвореносӣ* обезбеђује представу о дубинском континуитету секуларног свештенства. Јер, на Конгресу културне акције, у октобру 1971. године, један од најзначајнијих и најфреквентнијих појмова у реферату Латинке Перовић – секретара ЦК СК Србије – управо

[1] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, Helsinški odbor za ljudska prava, Beograd, 2010, 207.
[2] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 265.

је отвореност. Иако се појављује у различитим реченичним склоповима, па и у синтагми о „отвореном друштву", ипак је најважније наглашавање да се *перспектива* Србије заснива на „отворености према другим југословенским републикама и свету".[3] Несумњиво декларативан и празан смисао ових апела за отвореност, поготово ако их самеримо са историјском (једнопартијско-комунистичком) стварношћу у којој се јављају, вредан је поређења са употребом појма *отворености* у списима Радомира Константиновића. Јер, говор партијске и владајуће бирократије, засићен позивањем на *отвореност*, није тек пуки облик испуњавања јавних ритуала у којима долази до умирања смисла, већ је унапред обликован – барем омогућен или припремљен, можда чак наговештен – у њеним најугледнијим текстовима: *Философија паланке*.

Околност да постоји изразита подударност у употреби појма *отворености* у различитим дискурсима тог времена сугерише нам постојање особеног *жаргона отворености* који се – после распада титоистичке Југославије – *понавља* у идеологији секуларног свештенства. Овај избор по сродности као да нам назначује како је *жаргон отворености* превасходно идеологија као говор који апстрахује „од сваког посебног садржаја",[4] који понекад прихвата и баналне речи, уздиже их и посребрује у складу са идеолошким навикама,[5] будући да атмосфера жаргона поседује „нешто од шаманске озбиљности, наиме произвољно заклињање било каквој светињи".[6] Тако се *жаргон отворености* – у различитим временима – практикује „од проповиједи до рекламе".[7] Које садржаје, која искуства и које моменте српске културе подразумева појам *отвореност* у *Философији паланке* Радомира Константиновића?

Ако основни став *Философије паланке* поистоветимо са њеном завршном мишљу, која се појављује као последња поента књиге, ако је то апел да из „става обрачуна са светом" треба неповратно прећи „у став обрачуна са самим собом, једног обрачуна који је незавршив и који је, због тога, трајна обавеза и непресушно надахнуће" (196),[8] онда се суочавамо са вишеструким егзистенцијалним и културним налогом: као незавршив, као обавеза и надахнуће, став о неопходности човековог обрачуна са собом приања уз идеју о универзалности и отворености човековог духа. То је – у

3 Латинка Перовић, „Уводна реч", у: *Конгрес културне акције у СР Србији*, Републичка конференција ССРН СР Србије, Београд, 1972, 51.

4 Theodor Adorno, *Žargon autentičnosti*, preveo Davor Rodin, Nolit, Beograd, 1978, 204.

5 Theodor Adorno, *Žargon autentičnosti*, 54.

6 Theodor Adorno, *Žargon autentičnosti*, 57.

7 Theodor Adorno, *Žargon autentičnosti*, 91.

8 На овај начин обележавамо издање: Radomir Konstantinović, *Filosofija palanke*, Nolit, Beograd, 1991.

егзистенцијалном смислу – аутентичан став: обележен неопходном саморефлексивношћу, као једна врста самоодређења, мисли о себи која настаје у супротстављању себи, он оличава једну могућност (и отуд отвореност) човека, ону могућност која доводи у питање једну извесност (и отуд затвореност) човека. Отуд је то један скок у аутентичност егзистенције: учињен упркос неаутентичности трајања.

Ова нужност самоанализе, као непрестане отворености, појављује се на различитим нивоима *Философије паланке*. Она се налази у великој напетости са светом паланке: у великој – премда не и потпуној – мери то важи и за дух паланке. Јер, паланка је апсолутна затвореност (8, 215), она се појављује као стадијум духа на једној путањи чија је прва станица свет као природа, да бисмо се потом сусрели са спрегом племе-и-паланка, спрегом који је сложен, диференциран и међузависан склоп чинилаца, па се на крају пута појављује град као свет. Тако „природа, као свет *пре* духа паланке (и пре његове племенске прошлости), и 'свет' (града) као свет *после* њега јесу на самим границама овог духа" (141). Ова путања подразумева непрестане промене у положају човека: од колектива преко појединачности до творачке субјективности и непрестаних преображаја. То кретање прати и свест о времену: од племенске свести (не-временске) преко паланачке свести (која очитује временску кризу и двосмерност) до свести о творачкој субјективности (19). Унутар ове путање, испресецане бројним станицама, преусмеравањима, слепим колосецима и бочним излазима, одвија се рефлексивно кретање кроз егзистенцијална и културна посредовања која описује *Философија паланке*.

Средишњи стадијум подразумева однос између паланке и племена, будући да је дух паланке „дух племена у агонији" (16), као и однос између паланке и света. Како ти односи нису једнозначни него су вишесмерни, у њима се образују силе које структурирају вртложеће кретање духа паланке. Јер, тај дух непрестано осцилира између аутентичности и неаутентичности: „Између стила и индивидуалности нема помирења, јер нема помирења (чак и никакве трпељивости) између стила и смрти." Шта је, дакле, то што стил – зато што је вођен системом уопштавања – увек одбацује? „То је сама смрт за коју се слути да је, увек, појединачна смрт. Не умире човек, већ умире човек X. Што смо ближе конкрецији, спуштајући се од апстракције ка њој, ми смо ближе смрти." (17) Једна од основних вертикала која пролази кроз све слојеве *Философије паланке* смештена је, дакле, у подручје разлике између аутентичне и неаутентичне егзистенције. У том подручју *стилу* – као највишем начелу паланке – одговара безличност онога што Хајдегер зове „das Man" а Сартр „on", док смрт припада искуству аутентичности. Јер, управо то искуство наговештава реченица о томе како „не умире човек, већ умире човек X", пошто апелује на идеју о аутентичности: „Он се намерно

губи у овом релативизму, ишчезава у социјалном. То неаутентично Хајдегерово биће које каже: Умире *се*, да не би рекло: *Ја* умирем."[9] Тако је дискурс аутентичности постао дистинктивни чинилац за разумевање и одређење како света тако и духа паланке.

Јер, под сенком аутентичности одвија се интерпретативно очитовање различитих својстава основног дуализма између паланке и света: „дуализам паланка-свет (обично-необично, затворено, отворено), који је неотуђиво својство самог духа паланке и његове философије, неизбежна творевина овог духа понавља се и у дуализму банално-духовно (као сензационално) или, још одређеније: у дуализму обично-генијално (опет као сензационално)." (99) Ове опозиције подразумевају да у тежњи света паланке ка идеално-затвореном, ка једнообразности, ка *стилу*, пребива опседнутост догађајем науштрб доживљају (28). То би значило да се у том свету успоставља лажни и привидни субјекат који би требало – али не може – да се „претвори у стварни субјекат" (26). То се не може одиграти у свету паланке који привилегизује трајање и вечно преживљавање (25, 78), у непрестаном напору „да се егзистенција, као ланчани низ опасности, трагичких искушења субјекта, замени за трајање" (42). Ова супротстављеност трајања и егзистенције подразумева искуство и дискурс аутентичности, у којем је могуће говорити о изласку „из анонимности привидне егзистенције у стварност стварне егзистенције" (86).

И док је племе, премда потпуна затвореност, као и свет, који је потпуна отвореност, само по себи аутентично, дотле је паланка место „сумњиве аутентичности субјекта" (146), она је подређена некој надемпиријској и надчињеничкој *општости* (55): као потпуна неаутентичност, која „захтева егзистенцију као: 1) апсолутно смислену, 2) апсолутно затворену, 3) апсолутно ћутећу или, уопште, егзистенцију не-покрета (не-рада), или, у крајњем свом значењу, егзистенцију ништавила" (168), као „егзистенцијално неаутентична" (44), ношена духом који је „изван аутентичне егзистенције" (259), паланка остаје аутентична само унутар ове неаутентичности, у чудној свести о њој и – чак – побуни у њој, која каткад заокупља дух паланке, у појединачним пропламсјајима језика (106, 108, 119) и појединим вртлозима самоанализа. И док неаутентичност паланке има свој подробно описани корелат у разноврсним облицима *затворености*, дотле аутентичност – као оно што је супротно свету и духу паланке, као оно што је подразумевано и претпостављено у становишту са којег се анализира и процењује дух паланке – нема у *Философији паланке* својих подробних описа у корелативном појму *отворености*: око тог појма настаје ројење и комешање различитих својстава, која су управљена ка недовољно одређеном жаришту.

[9] Žan Pol Sartr, *Beleške o ludoriji rata*, prevela Eleonora Prohić, Svjetlost, Sarajevo, 1989, 21.

Као што неаутентичност одређује паланку, тако јој припада затвореност; као што аутентичност одређује свет (не-паланку), тако му припада отвореност. Али, шта је отвореност? Она се појављује као живот и као игра (21), као поље разлика (23), као ирационална слобода (24), као стварање (34), као „потпуно усамљивање без кога нема твораштва" (45), као отвореност за ноћну тајну (46). Далекосежно је – и са знатним последицама на културно-политичком плану – поистовећивање света и отворености, изричито у одређивању према смрти, „јер паланка у њој види исто што и у свету: израз начела сопственог искушавања, начела *отворености* које је начело променљивости" (51). Отвореност се, дакле, појављује као отворени, вишезвучни и вишеоблични свет, као свет безбројних могућности (53), као свет стварних односа између појединачних бића: „као свет кога нема без овога односа и без *покрета* у том односу, свет који је покрет отвореног плурализма силâ у непрестаном међусобном односу" (63), као свет који је полифонија стилова (141), као свет који је град (141–142). Отвореност се појављује и као хаос (68), као слобода од краја (74), као отвореност за универзалност (82), као отвореност бескрајног, неразрешеног и проблематичног (89), као не-доследност (90), као искушавање субјективности (125).

У палети различитих одређења, отвореност се појављује – линијом негације света и духа паланке – као аутентична егзистенција: у ономе што је њен дух и у ономе што су њене конкретизације. И док је у подручју духа схваћена као незавршивост, дотле је у подручју конкретизација одређена као свет: тако се у појму *отворености* сустичу егзистенцијална и културнополитичка димензија *Философије паланке*. Јер, човекова ситуација није истоветна са културном ситуацијом, иако се оне поистовећују у *Философији паланке*. Има нечег тотализујућег у непосредованом преношењу човекове на културну ситуацију: ако је човек ипак једна егзистенција, док је култура мноштво егзистенцијâ, онда није најјасније како плурализам силâ који обликује културу можемо без остатка – и то значајних остатака – свести на једнообразност егзистенције? У том *редуктивном покрету* Константиновић као да корача стазом коју је утро дух паланке. Јер, том духу је неопходна представа о једнообразности културе, па његова култура „мора да буде идеално органска култура", у којој „мисао о јединству је... прворазредна", па се „феномен културе своди на феномен стила, онако како се, и са истом нужношћу, феномен духа своди на феномен културе: дух је култура која је, опет, стил" (197).

Али, зар изједначавање разнородних садржаја српске културе, њихово тотализовање у појму органске културе, није и њихово подређивање оној истој мисли о јединству која је прворазредна мисао духа паланке? Сада је та мисао схваћена на негативан начин, па се српска култура негативно вреднује зато што је подређена органској мисли о јединству. Зашто критика

духа паланке преузима као готову чињеницу – коју не проблематизује, не рашчлањава, нити преобликује – представу о српској култури какву настоји да наметне и учврсти дух паланке? Зато што само та неплуралистичка представа о српској култури одговара тотализујућем преношењу егзистенцијалног става у разуђени културни амбијент. Сáма редукција културне разуђености на један од њених модуса погодна је за непроблематично пројектовање основне интерпретативне окоснице која почива на односу између аутентичности и неаутентичности.

Ако је – по начелу самоанализе – налог обрачуна са собом основни налог који култура треба да испостави себи, одлучујуће је питање о становишту са ког она то *може* и *треба* да изврши. Човек који траје у неаутентичности, у свету паланке, у безличности једног *се* – „das Man" или „on" – отпочиње самообрачун са становишта аутентичности, са становишта субјекта омогућеног преображајем у универзалност (147). Али, када *Философија паланке* изведе културнополитичко разрачунавање са затвореношћу српске културе, онда у њој остаје потпуно затамњено са ког културнополитичког и идеолошког становишта, из ког *историјског* момента српске културе, бива осмишљен сам обрачун. Јер, *тек* са осветљавањем тог становишта – и *само* ако је *и* оно осветљено – приближавамо се испуњавању основног налога самоанализе, будући да тек тада – и само тада – Константиновић може ступити у обрачун са самим собом: онај обрачун који је обавеза и трајно надахнуће. Тај одлучујући моменат саморефлексије није у *Философији паланке* никада културнополитички и идеолошки исказан.

Ако се затвореност духа паланке – у моменту када се препозна у подручју „традиционализма" и „српског нацизма" – из егзистенцијалног става претвара у идеолошки став, онда је – са становишта самоанализе – неминовно поставити питање о томе шта би био у *Философији паланке* културнополитички и идеолошки корелат отворености која је супротна од света паланке? Зашто тог питања – као знака саморефлексије – нема у *Философији паланке*? Зашто изостаје било каква културнополитичка и идеолошка апликација духа отворености? Зато што је искључује првобитна (претходећа) идеолошка одлука која као и да управља егзистенцијалном анализом у *Философији паланке*. Отуд изостаје свака назнака о левом тоталитаризму, као и о либералној недовољности за достојанство модерног субјекта.[10]

Управо ово одсуство саморефлексије у *Философији паланке*, као одсуство сваке запитаности над собом, као последица већ изведене редукције егзистенцијалне отворености, биће преузето и употребљено у идеологији секуларног свештенства. Тако је питање о самоанализи постало друкчије

[10] Emanuel Levinas, *Nekoliko refleksija o filozofiji hitlerizma*, prevela Dana Milošević, Filip Višnjić, Beograd, 2000, 18.

по интензитету, али је остало истоветно по правцу: не може бити случајно што је баш ово самоизневеравање *Философије паланке* усвојено као врховни став секуларног свештенства, у мери да је постало вишеструко употребљиво.

Могућности да се развије једна потпунија и продубљенија палета мотива било је и у *Философији паланке*. Јер, непрестано је културнополитички и идеолошки надограђивано сазнање о томе да је „могући став паланчанина... став одобравања или побуне, став свесног конзервативизма, који се заснива на критици 'света', на осећању сопствене првородности" (8–9). Али, истовремено је већ у *Философији паланке* – а поготово у развијеној идеологији секуларног свештенства – потиснуто подробно расветљавање другог могућег става паланчанина као става „очајања које сања укључење у свет, негацијом паланке", као што је остао занемарен и закључак да „дух паланке у оба вида се јавља и у оба вида тријумфује" (9).

Све ове – и непосредне, и посредне – редукције почивају на редукцији која је у *Философији паланке* прожела идеју отворености. Јер, Константиновић је идеју отворености схватао мимо њене религијске утемељености, у радикалној мери секуларизујући сваку религијску претпоставку духа отворености: „Ја се рађам као човек, онако како се човек уопште рађа: у смрти бога." (237) Ово уопштавање – „како се човек уопште рађа" – показује како је основни хоризонт *Философије паланке* везан за модерно испражњавање трансценденције: и када критикује националним садржајима испуњено место мртвог Бога – што је историјски процес који се одвија у дослуху са ритмовима модерне, са ритмом њеног непотпуног нихилизма[11] – када критикује постављање рода на место Бога, постављање које подразумева обоговљени род и ред, *Философија паланке* не претпоставља никаквог Бога – ни мистичког, ни личног, ни понорног – па њена критика проистиче из ове радикално секуларистичке перспективе, из неупитне човекове затворености за Бога. То је темељна претпоставка – која има своју традицију[12] – сваког схватања отворености у *Философији паланке*.

Отуд су сва позивања на мистички или религијски став – као могућа подручја песничке аутентичности која је с оне стране духа паланке – дата у чудном и наизглед криптотеолошком одсјају, јер су лишена било каквог утемељења у религијској димензији отворености. Али су управо та поновљена позивања оно што открива колико је битан увид у одсуство религијске димензије отворености у *Философији паланке*. Јер, она показују како тај увид није никакав спољашње унет мотив у егзистенцијалну и културнополитичку концепцију отворености, већ је нешто што проистиче из основних претпоставки *Философије паланке*. Ако се, наиме, често као

[11] Мартин Хајдегер, *Шумски путеви*, превео Божидар Зец, Плато, Београд, 2000, 175, 207.

[12] David E. Roberts, *Existentialism and Religious Belief*, Oxford University Press, New York, 1966, 10, 195–226.

аутентичан (отворен) именује религијски и мистички став, онда је утемељено свако питање о месту тог става у општем схватању отворености као аутентичности. Као што је од значаја и изненађење које настаје у часу када се схвати да *нема* тог места, па поновљена позивања – у *Философији паланке* – на мистички и религијски став остају у основи модерно-скептичка и идеолошка, ма колико да каткад преузимају криптотеолошку форму.

У *Философији паланке* постоје замршени трагови одлуке о искључивању религијске димензије отворености као одлуке која *претходи* свакој егзистенцијалној анализи. Са́ми трагови показују присуство значајних колебања у вези са том одлуком. Тако одређење отворености као „става апсолутно стваралачког субјекта лишеног ма какве над-субјективности али, тиме, и ма каквога јединственог универзума" (43) као да сугерише како нема религијског темеља за ову отвореност и стваралаштво њеног субјекта. Али, одређујући паланку као затвореност, уопштавање и неаутентичност, што се протеже и на њен атеизам „којим философија паланке потврђује да је бог за њу само функција, стављена у службу њених норми" (48–49), Константиновић наглашава постојање религијске отворености као последице става аутентичности, „јер лично општење, као могућност личног бога, значи отпадништво од духа паланке": то би значило да је могућ мистички став као аутентичан, да је могућ мистицизам „као ствар личног општења" (48). Ове назнаке о религијској претпоставци отворености налазе се у дослуху са схватањима отворености као ирационалне слободе и спремности за тајну. Оне су, такође, у складу са сазнањима о томе „како религиозно учење (догма) о богу као тајни, самим тим што је *учење*, противречи, у душевном религијском ставу самоме том ставу који је став прихватања тајне, јер поништава ову тајну одређеним својим учењем": „онемогућавајући, као сам априоризам догме, стварни религијски став" (179–180). Ове назнаке могле би се схватити као назнаке о личном и понорном Богу: као бестемељном темељу духа отворености.

Оне су, ипак, у *Философији паланке* превасходно полемички управљене против духа паланке који нормативизује Бога: оне су *негативно* усмерене, показујући како Бог не може бити циљ филозофије паланке, која као затвореност не може ни посезати за њим, јер „бог је оно недостижно што дух паланке (и његова философија) препушта њему самом, не питајући се о њему онако како неће да се пита о бескрајно-отвореном" (157). Али – и ту је парадокс становишта са ког се пише *Философија паланке* – не постоје никакве назнаке, а поготово нема подробних објашњења, о вези тако схваћеног Бога и духа отворености. Постоји, штавише, одлука да се стави у дубоку сенку свака религијска претпоставка отворености. Зашто? Да би се отвореност одлучујуће везала за егзистенцију „која је сврха по себи јер не може имати сврху изван себе" (157).

Тако је појам отворености – упркос појединих наговештаја који сведоче о кризи самосвести и унутрашњој неусклађености имплицитних и експлицитних ставова у *Философије йаланке* – постао егзистенцијално везан *само* за човека, са снажним нагласком на стварању субјекта, на човековом искушавању незавршивости истине, на његовој спремности за искуство бесмисла, на непрестаном егзистенцијалном преображавању. Ако се субјект ствара – потпуним усамљивањем и твораштвом – „у себи самом" и то „увек линијом *неīације* онога што јесте", онда сав улог пада на ону *моīућносш* субјекта која треба да доведе до његове суштинске афирмације, односно до „успостављања субјекта" (45). У овој *моīућносши* којом се стиже до човекове суштинске афирмације нема никаквог Бога: постоји само субјект. Такав је и исходишни појам преображеног појединца: „преображеног од пасивне чињенице света у активног његовог чиниоца, и *чињењем* изједначеног са светом" (295). Тако идеја преображавања човека – наизглед криптотеолошка – остаје потпуно везана за свет, одређена том везом, лишена икаквих религијских могућности, одјека или перспектива.

Одлучујуће настојање *Философије йаланке* положено је, отуд, у потискивање религијске претпоставке егзистенцијалне отворености, у потискивање сазнања о томе да „Бог није једноставно програмирао човека, већ је његовом бићу додао отвореност",[13] као и сазнања о томе да „ко је макар на тренутак ушао 'у Бога' искушава отварање свога бића, што оставља незаборавне трагове".[14] Такве свести о отворености нема у *Философији йаланке*. То значи да је становиште отворености – као привилеговано становиште *Философије йаланке* – скривено подвргнуто једном затварању, да је унапред осујећена аутентична отвореност, да је искуство егзистенцијалне отворености ипак претпостављено као затворено за религијску димензију отворености. Отуд Константиновићева *зашворена ошвореносш* има сасвим прецизне културнополитичке последице. Јер, „где се свест затвори за ту сферу, почиње несрећна историја модерног сујеверја која свет хоће да схвати и излечи из једне тачке. *Где нема боīова, владају авеши.*"[15]

Класик срйске кулшуре

Обликујући основну поделу – у духу паланке – између аутентичности (отворености) и неаутентичности (затворености) као поделу на свет и племе, јер „непогрешном нагонском слутњом, племе осећа да је усамљеност,

[13] Ridiger Zafranski, *Zlo ili drama slobode*, preveo Saša Radojčić, Službeni list SCG, Beograd, 2005, 19.

[14] Ridiger Zafranski, *Zlo ili drama slobode*, 42.

[15] Ridiger Zafranski, *Romantizam (jedna nemačka afera)*, prevela Mirjana Avramović, Adresa, Novi Sad, 2011, 96.

као беспредметност, сама универсалност, свет“ (208), Константиновић је пројектује на Његоша, па каже како усамљивање „проговара кроз Његоша (у *Лучи микрокозма*, у неким тренуцима *Горског вијенца*, у његовим љубавно-философским стиховима), одвајајући од племена, што је дух племенски непогрешно осетио, славећи *Горски вијенац*, који је поема рода и за род, а потпуно (до данас) прећуткујући *Лучу микрокозма*“ (208–209). Схваћен као репрезентативни песник, Његош је у *Философији паланке* означен као неко ко – делимично и упркос себи самом – оличава племенско-паланачку доминанту српске културе. Јер, подразумевана сугестија као да гласи: да се рецепција Његоша – у грађанско-паланачком духу – разликовала од племенско-паланачких актуелизација духа затворености, то би значило да у српској култури преовлађује друкчији, универзално-светски лик. Та сугестија може бити плаузибилна. Али, Константиновић није понудио сопствено, оригинално – и његовој сугестији прикладно – тумачење Његошевог песништва. Он је, уместо стварања подлоге која би оснажила његову претпоставку, парадоксално прионуо уз окоштале представе о највећем српском песнику.

Колико је *Философија паланке* у власти монолитне и монохроме представе о српској култури као превасходно органској култури, колико у њој изостаје сваки опис мноштвености онога што чини културу, открива околност да се искази једног јунака – условљени одређеном ситуацијом у *Горском вијенцу* – поимају као парадигматични за племенски однос према мишљењу као таквом. Тако се стих „а ја зебем од много мишљења“ са идеолошким предумишљајем тумачи ван ситуационог контекста, јер се занемарује *ко* говори, *када* говори, *коме* говори: тек ако све те моменте узмемо у обзир, можемо уопште знати о чему је реч у том стиху. Ако све то занемаримо, зебња Вука Мићуновића – настала пред монолошком усамљеношћу владике Данила – постаје „зебња од обеспредмећења: оно што умањује и, чак, уништава моћи акције у мишљењу, то је његова 'беспредметност', његова универсалност... свет који не може да се ограничи ни на један циљ“ (209). То би значило да је владика Данило – својом замишљеношћу – отишао од циља: отуд зебња Вука Мићуновића.

Али, већ претходни стих, „збили ти се снови на Турчина“, сугерише како Мићуновић зна о чему владика мисли: они су у *Горском вијенцу* већ водили један такав разговор. Наредни стихови, пак, потврђују и оснажују ову сугестију, јер владика прецизно каже: „не бојим се од вражјега кота.../но се бојим од зла домаћега“. Владика Данило, дакле, мисли о одлуци, о једном циљу: он *много* мисли *због* одлуке а не *мимо* ње. Циљ и акција сасвим су могући као садржај *многог* мишљења, па оно није неко привилеговано подручје беспредметности. Јер, „много мишљења“ може значити дубокосежно мишљење, али и дуготрајно размишљање: оно које узима доста времена. То

би значило да – са становишта човека акције – проблем настаје због времена а не због размишљања. Зебња Вука Мићуновића није, отуд, репрезентант укупног става културе према мишљењу него превасходно класичан став човека акције – сваког таквог човека зато што је то универзалан став – у ситуацији одлуке. Видевши је као „Његошев категорички императив побуне", Станислав Винавер ју је објаснио класичним нечелом човека акције: „не помаже мислити, одгађати, удешавати, проналазити разлоге, плашити се неких даљих последица; мора се борити, мора се подати инстинкту, иначе нема живота."[16] Разлика између човека акције и човека контемплације – као универзални мотив светске књижевности, какав је завештала још *Илијада*,[17] какав постоји и у *Горском вијенцу* – потпуно се партикуларизује у *Философији паланке*: по цену изневеравања и кривотворења контекста.

Све танане и посредне могућности у разумевању Његошевог стиха подвргнуте су кривотворењу да би биле прилагођене представи о *Горском вијенцу* „који је поема рода и за род" (209). Ова представа, међутим, није никакво откриће *Философије паланке*, пошто готово дословно понавља давнашње речи – из 1885. године – Светислава Вуловића о Његошу као песнику кога само Србин може осећати и разумети. Зашто *Философија паланке* – потпуно неприкладно чињеницама о песниковој рецепцији у српској култури – регресира на једно становиште које је давно и изричито – још 1935. године – оповргнуто?[18] Зато што настоји да оствари редуковану концепцију отворености, идеолошки задату критику српске културе, по којој је *Горски вијенац* знак племенско-паланачке свести као доминантног културног вектора, па се епска димензија – као и традиција на коју се она ослања – подразумевају као обележја племенско-паланачке свести и разлог са ког је *Горски вијенац* прихваћен а *Луча микрокозма* остала неприхваћена у српској култури: иако у *Философији паланке* то није саопштено, Константиновић зна да понавља речи Светислава Стефановића.[19]

Сáма подела је, међутим, плод једног предразумевања и укорењени стереотип. Јер, остаје сасвим неразјашњено зашто је *Лажни цар Шћепан Мали* – иако написан Његошевом карактеристичним епском дикцијом – остао много више прећутан од *Луче микрокозма*? Та околност би нам могла сугерисати како је – иманентном критиком херојске заједнице, продором свести

[16] Станислав Винавер, „Његош и зли волшебници", у: *Чувари света*, приредио Раде Константиновић, Матица српска – Српска књижевна задруга, Нови Сад – Београд, 1971, 98–99.

[17] Хомер, *Илијада*, превео Милош Н. Ђурић, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2002, 385.

[18] Алојз Шмаус, *Студије о Његошу*, приредио Мирко Кривокапић, ЦИД, Подгорица, 2000, 120.

[19] Radomir Konstantinović, „Svetislav Stefanović", *Biće i jezik*, VII, Prosveta – Rad, Beograd, Matica srpska – Novi Sad, 1983, 437.

о времену која означава крај херојског мита,[20] разгранавањем ироничке, постциничке и релативистичке свести са тежиштем на идеји о човеку као онтолошкој (свеобухватној, свевременској) будали,[21] као и дубокосежном критиком хилијазма и као племенског и као светског покрета[22] – *Лажни цар Шћепан Мали* био више субверзиван од *Луче микрокозма*. Да је осветљена Његошева песма *Мисао* – у којој се поетски диференцирају два вида *мисли*, надлична и лична мисао, општа и појединачна – лако би се у *Философији паланке* појавило питање о томе *како* је Његош постао репрезентативни песник српске културе упркос тако истанчаном доживљају *мисли*? Тада би било неминовно диференцирати сам појам српске културе.

Уместо посвећености духу нијансе, *Философија паланке* приања уз поједностављену представу о Његошу, саморазумљиво је постављајући као готову чињеницу, противно готово стогодишњој традицији песникове рецепције, па се потпуно ван овог видокруга налази сазнање о томе да културна рецепција – у модусима занемаривања и одбацивања – није ишла линијом раздвајања између лирске и епске рефлексије него је ишла *унутар* епске рефлексије, линијом која раздваја класичне од модерних момената. Отуд се *Философија паланке* није ни примакла питању о томе како је занемарен *Лажни цар Шћепан Мали*, иако би песниково тестаментарно дело – макар због своје епске дикције – требало да буде прихваћено од племенско-паланачког духа. Зашто оно, ипак, није прихваћено?

Историја наших неспоразума увек је и историја споразума који су им претходили. И историја застрашујуће духовне лењости и нечитања или одсуства жеље да се културни темељи промене: радије посежемо за *негацијом* него за *разумевањем* сопствене културе. Отуд понављање води нашу свест о културним вредностима, а не инвенција. Када размислимо о Његошевој рецепцији, уочавамо да се у двадесетом веку стабилизовала представа о овом песнику као епско-трагичкој парадигми: од бројних утицаја наглашен је досег античког фатума у његовом осећању света. Ту представу је формирала грађанска свест, што значи да је таква представа била од значаја за ту свест. Ништа ту није променило детаљно и инвентивно проналажење неоплатонистичке и гностичке традиције у *Лучи микрокозма*.

Али, решетке цензуре рецептивног поља најбоље показује *Лажни цар Шћепан Мали*. Јер, Његош у свет *Горског вијенца*, на апогеј херојско-епске свести, смешта једног лажова: исте речи, исти језик, исте заклетве, исте смрти, исти ликови, а спиралу духа који покреће ту имагинацију подстиче један лажов. Лажов је у темељу свега. Замисао је генијално деструктивна, будући да је херојска аутентичност неприкосновена. Мало ко зна да стих

[20] Мило Ломпар, *Његош и модерна*, Филип Вишњић, Београд, 1998, 18.
[21] Мило Ломпар, *Његош и модерна*, 101–128.
[22] Мило Ломпар, *Његошево песништво*, СКЗ, Београд, 2010, 265–320.

„свак је рођен да по једном умре/ част и брука живе довјека", стих који је сама херојска формула егзистенције, долази из *Лажної цара Шћеӣана Малоī* а не из *Горскоī вијенца*. И култура реагује рестриктивно: уместо да тумачи, да разуме промену која се одиграла, она – пре сваког тумачења – посеже за вредновањем и умањује значај дела, уклања га са рецептивног хоризонта. Ништа друго не чини ни *Философија ӣаланке*.

Зашто? Зато што ту имамо чисту слику апсурда: један лажов и преварант окреће велику реторику у разним смеровима, и путују те речи из времена у време, а сто педесет година нико – ни *Философија ӣаланке* – о томе шта те речи говоре неће да каже ништа. То показује да управо тамо где се утемељује културна парадигма, код Његоша, утемељује се и њена негација. Његош је велики песник зато што није рекао само у чему је трагичка величина наше егзистенције и историје него и у чему је њено аутентично блесавило. Нико није рекао теже ствари о нашој хероици од Његоша. Али, ако српска култура *ӣо* није хтела да чује, ако њено глувило није било само спонтано, већ и знак њених унутрашњих и спољашњих ограничења, зашто *Философија ӣаланке* – као оно што настоји да преиначи културну парадигму – не доноси никакву свест о свему томе? Зато што је и *Философији ӣаланке* – *ӣре* било каквог разумевања – неопходна једна предодређујућа слика српске културе.

Требало је, дакле, да прође стопедесет година да бисмо схватили како Његош ствара херојску слику у којој је могуће разумети како је „патријарх... велика, јер је епохална будала",[23] односно да нам је класични песник српске културе подарио сазнање о часу у којем је „коњ... постао мера и цена свију ствари: оних које јесу да нису и оних које нису да јесу".[24] Парадоксални спој самозванца и херојства, кловна и масе, манипулације и лаковерности отвара *Лажноī цара Шћеӣана Малоī* – кроз паралеле са Пушкином и Шилером – за струјања модерног искуства.

Као да су и епска традиција и критичка рецепција – за разлику од *Философије ӣаланке* – све то осетили: макар и начином интуитивним. Ова херменеутичка неосвешћеност и слепило *Философије ӣаланке* били су, међутим, закономерни услед схватања по којем је идеал органског „у историји новије српске културе, непосредни израз њеног племенско-патријархалног искуства које је, највише оличено у епици" (198). Ако је епска рефлексија израз племенско-патријархалног искуства, ако епски свет *унаӣред* поимамо као уточиште сваке затворености, онда нам тотализација овог предубеђења, његово неосвешћено преношење на целину српске културе, онемогућава да поставимо питање о индивидуалној артикулацији епске рефлексије код

[23] Мило Ломпар, *Његош и модерна*, 91.
[24] Мило Ломпар, *Његош и модерна*, 67.

Његоша, о њеном раслојавању и појави развијених облика модерног искуства у *Лажном цару Шћепану Малом*, о саображавању и таложењу различитих традиција унутар песниковог талента. Све је то водило истанчанијој – премда и даље критичкој, са јаким нагласком на самоанализи – представи о српској култури и њеном репрезентативном песнику.

Тако *Философија паланке* тотализује уместо да диференцира сам предмет проучавања. И у одређивању паланке, у њеној историјској конкретизацији, има трагова који откривају да се овај појам – скривено, али доследно – поистовећује са епским светом. Јер, паланка је поистовећена са простором који је ограничен брдима, па је брдо именовано као оно што је одваја од света (202, 208, 236). Ако је свест о брду конституент представе о паланци, онда сама паланка није историјски конкретизована као универзални него као партикуларни феномен. Он је толико партикуларизован да не припада ни целини српске културе, иако се њен доминантни ток подводи под ову партикуларизацију. Јер, паланка – однекуд и не без културнополитичког предумишљаја – као да није равничарска судбина: то показује сазнање о песнику који је „рођен под раблезијанским сремачким небом“ (336), о поетским траговима закаснеле литерарне ренесансе „која као да је могла доћи само из преобилнога Срема“, из једне „сфере културе каква је сфера сремачког кола“, пошто „оваква кола, каква су сремачка, не познаје динарски свет, та *основа* племенско-патријархалне цивилизације која расте под условима ропства, издвојености из света, великог суспрезања духа и не мањег гладовања“ (337). Да бисмо раскрили запретану културнополитичку мисао која управља овим наизглед неутралним описом, треба да направимо неколико разликовања.

Није овде само реч о особеним поетским транспозицијама у српском песништву. Константиновићево разликовање у небесима (и колима) наших крајева није, наиме, *поетско* разликовање – какво познаје српска култура у часу када описује различита својства наших људи и крајева[25] – него *вредносно* разликовање какво подразумева културна политика. Није, међутим, ни реч о разлици између планинске (динарске) и равничарске (сремске) културе и њихових фолклора (коло). Одлучујуће је што се појам *ропства* – као историјска форма немања слободе – везује *само* за динарски свет упркос историјским евиденцијама. Јер, ако су динарска кола израз нечега што настаје „под условима ропства“, онда сремачка кола – која су им супротна – нису настала у ропству. Зар се не би могло казати да обиље сремачког кола настаје упркос свести о историјском робовању, као израз опирања у име живота као таквог? Одакле мисао да је само динарски свет

[25] Милош Црњански, „Наша небеса“, *Путописи*, I, Дела, том VIII, књиге 15–19, Задужбина Милоша Црњанског, Београд, 1995, 165–167.

био у ропству? Постоји, дакле, једна културнополитичка претпоставка по којој је ропство – као историјска форма туђе владавине – изједначено са Османском империјом (динарски свет), док је Хабзбуршка монархија (сремачки свет) изједначена са културом.

Ни овде није реч о различитим облицима историјске владавине, о повољнијим и неповољнијим приликама за живот под влашћу империјалних сила. Реч је о томе да се *прећутно* један од империјалних система *унапред* ослобађа сваке свести о тлачењу као садржају његовог историјског трајања: он није само бољи и просвећенији систем владавине, модернији и мање поробљавајући, него он одједном није уопште ропски. Управо је ова тотализација знак затајене културне политике као дубоко поунутрашњеног налога да историјска модернизација поништава сваку историјску евиденцију и свест о тлачењу. Робовати културнијој (западнијој) империји – по овој затајеној логици *Философије паланке* – не значи робовати нити бити лишен слободе. То пристајање на ропство (не-слободу) у име доминације западне културе класичан је израз *затворене отворености* на којој почива *Философија паланке.* Паланка није, дакле, само у духу, као универзална судбина, него и у свету, као појединачан феномен. У међузависности социолошких, психолошких, културолошких фактора који творе интерпретативну мрежу *Философије паланке* препознајемо знакове културне политике која идеолошки употребљава појам *паланка.*[26]

Када Константиновић конструише песничку геометрију духа паланке, он посеже за Његошевим песничким искуством: „Од става 'А ја зебем од много мишљења' најусамљенијег (најсветскијег) духа ове културе, до става Ракићевог: 'Кад срце запишти мисао је крива' (Ракић је видео мисао, у песми *Мисао*, као неманског, апокалиптичког коња који кроз пустаре носи немоћног човека, као 'Мазепу', ужаснутог до безумља), и, даље, до

[26] На томе почива и идеологија секуларног свештенства. Описујући како постоји један салон у који она радо одлази, да се он налази „у Новом Саду", да се сусрети у њему одигравају „сваког првог четвртка у месецу", да се ту „већ годинама окупљају паметни и племенити људи, аутономни појединци", што све чини да она воли „разговоре у том друштву", Латинка Перовић не застаје код ових *приватних ствари* него – то је знак културне политике – посеже за уопштавањем: „у њима осећам дах, како је певао Вељко Петровић, *Војводине старе*: разнолике, питоме, отмене". (Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 279–280). Оно што је у *Философији паланке* обележавало „раблезијанско сремачко небо" овде обележава дух новосадског салона. Као што историјска свест о ропству открива *предрасуду* која управља разликовањима сремачког и динарског кола (и света), тако стих Вељка Петровића показује колико идеологије има у вредносном привилеговању значења разноликости, питомости и отмености: ако, наиме, дух и људе новосадског салона замислимо у евокацији стиха Вељка Петровића, ако *њих* тај стих најбоље изражава, онда је речено нешто супротно од онога што се хтело рећи. Јер, стих гласи: „Војводино стара, зар ти немаш стида?"

Пандуровићевог сна, у песми *Светковина* ('Сишли смо с ума у сјајан дан'), о свечаности ослобођења од свести, падом у лудило, и до његовог стиха, у *Мртвој јесени*: 'Остав'те ме – Ја ћу радо кретен бити', води једна јединствена линија нужности: мисао и срећа су неспојиви." (213) Тако се један страх од оклевања, који очитује Вук Мићуновић, карактеристичан за сваког човека акције а не само за племенског човека, претвара – херменеутички непоуздано – у линију рационалистичке осуде мисли у српској поезији.

Томе би требало да буде супротан онај пол Његошевог песничког искуства који је с оне стране племена: у усамљености и универзалности. Невоља је, међутим, у томе што се Његошева дела која припадају том полу песничког искуства, попут репрезентативне песме *Мисао*, често оцењиване као ембрион *Луче микрокозма*, песме неупоредиво погодније за поређење са Ракићевом песмом *Мисао* – због истоветности основне теме – од функционално усмереног стиха из *Горског вијенца*, налазе у битној подударности са Ракићевим стихом. Јер, Његошев стих о мисли која је „бич и тирјанин љути" веома је близу Ракићевог стиха о мисли као немани. Он је потпуно удаљен – иако по *Философији паланке* то не би требало да буде тако – од Константиновићеве апологије *мисли*, апологије вођене ставом по којем „нема у духу паланке узвишавања мишљењем, озарености и опијености њиме, јер нема у њему духа авантуризма као авантуре која је сама себи циљ" (213–214). Јер, мисао – која је „бич и тирјанин љути" у посебним околностима: „ако ми нијеси бесмртности свједок" – постоји код Његоша у драматичној вези са представом о бесмртности и са представом о смрти, па не може ни бити сама себи циљ: ако није сведок бесмртности, она је патња.

Ракић – који у основи није био мистички песник – универзализовао је искуство патње, пошто је одвојио мисао од потраге за бесмртношћу, па се она појавила као део строго секуларног искуства. То је разлика између два песничка искуства. У *Философији паланке* је, међутим, сужено Његошево песничко искуство. Јер, на месту на којем се у том искуству образује – преко мотива смрти и бесмртности – истовремена веза мисли и са Богом и са понором, Константиновић је поставио везу мисли са самосврховитом авантуром. Тако ће он оценити да је Винавер „први успео да мишљење врати поезији", па „са њим... мисао у српској лирици ослобађа се кавеза афоризма, враћа се свом процесу, самом мишљењу" (267). То би могло значити да оним полом на којем се налази *Луча микрокозма*, полом који не припада племенско-паланачкој култури, Његош оличава овакав процес мишљења.

Али, и у стиховима *Луче микрокозма* постоји афористички израз, јер песникова рефлексија – и лирска, и епска – поседује управо тај израз. У настојању да отклони сваку везу између Бога и мисли, Константиновић ствара слику: „бескрајна мисао, у њеном незавршивом треперењу" (267). Тамо где је Његош видео везу између мисли и Бога, *Философија паланке*

тематизује везу између мисли и самосврховитости. Зашто? Зато што њено основно становиште припада или модерном скептику или идеолошком модернисти.

Ракићево песничко уклањање трансцендентног залеђа *мисли* вођено је песниковим скептицизмом, док је Константиновићево уклањање трансценденције вођено његовом идеолошком и поетичком представом о духу и свету паланке. Уколико бисмо усвојили представу коју о Његошу назначује *Философија паланке*, последице би могле бити знатне: несвесни далекосежне сенке коју песниково *ако* – у стиху „ако ми нијеси бесмртности свједок" – баца на положај мисли, могли бисмо превидети вишесмисленост понора као оно што одређује Његошево песничко искуство, па и представу о мисли.

Тако Константиновић понорност поставља као однос између мисли и живота, као противречност између човека и света, која је настала „на дубоком осећању светског противречја и недокучивости покретачких сила" (220). Код Његоша се, пак, понорност појављује *унутар* саме мисли, као њена понорност, настала на унутрашњем разлиставању димензијâ понора, на њиховом огледању у самој мисли, све до њеног – што је обавезујућа а не произвољна путања *мисли* – померања ка хоризонтима *наде* и *вере*. Те консеквенце *Философија паланке* истрајно избегава.

У Његошевом доживљају *мисли* постоји трострука димензија понорности: историјска, рефлексивна и мистичка.[27] Док се у *Философији паланке* искуство понорности везује само за противречност и недокучивост егзистенције, дотле је радикалност Његошеве мистичке ситуације у томе што понор може бити и сам Бог. Тако Његошева представа о мисли знатно надилази Ракићево искуство патње, премда га обухвата, док *Философија паланке* потпуно изневерава Његошево песничко искуство: у вредносном погледу на гротескни начин, јер се као следбеник „Његошевог интегрализма усамљености" (219) не појављује ни Ракић, ни Дис, ни Настасијевић него *poeta minores* – Милош Перовић.

Модерна поезија и религијска отвореност

У *Философији паланке* егзистенцијалним и идеолошким редукцијама није само подвргнута представа о поезији српске модерне, као изразу српске грађанске свести чији је врхунски представник Богдан Поповић створио затворено-неаутентични свет литературе: лишен ирационализма, онирички, еротичког или мистичко-религијског става. Јер, истовремено су те редукције постале темељ за вредносно пренаглашавање надреалистичке поетике, обликоване „у време када је класични београдски надреализам

[27] Мило Ломпар, *Његошево песништво*, 48–69.

ишао, вртоглаво, већ својој највишој, и завршној фази": „са стихом изграђеним по методама аутоматског писања" (338). Оне су, такође, послужиле и као основа за потоњу – и *Философији паланке* савремену –идеолошку легитимацију српског надреализма: титоизам.[28]

Од одлучујуће је важности интерпретативно кретање које се одвија испод са́мог критичког вредновања. Чиме исходује неосвешћено приањања уз редуктивно и културнополитички предодређене идеје отворености и света у Константиновићевом осветљавању српске поезије? Њихов ембрион је *Философија паланке*, док је њена циновска разрада *Биће и језик*: са својом централном идејом о драми заоштреног противречја рационалног и ирационалног као суштаственој драми модерне поезије.[29]

Оно је омогућило сасвим различито процењивање удела који имају европски утицаји у српској поезији пре Првог светског рата и између два светска рата. То је утолико чудније пошто је у оба случаја реч о поетичкој отворености. Ако је, пак, историја духа паланке нужно део европске историје, која је „једина историја за коју он може да зна" (363), како је онда европски утицај у поезији српске модерне у вези са затвореношћу грађанско-паланачког света, како он ту поприма значења „идеологије 'европеизације' српске културе",[30] док је европски утицај у српском надреализму знак радикалне отворености истог тог света, који се оглашавао као пост-грађански и идеолошко-социјалистички? То питање је постављено: „није ли и то хрљење ка Европи, између ратова, израз истог паланачког духа који је условљавао песнике наше прве Модерне?"[31] Управо ова неосвешћеност открива како идеолошка редукција отворености управља основном херменеутичком одлуком у *Философији паланке*.

Предуслове за овакво стање ствари узорно дочарава „искуство песника Настасијевића". Јер, тај случај доводи *Философију паланке* у поетичко искушење. У поетичком залеђу ове књиге појављују се – управљени на Богдана Поповића као репрезентанта српске грађанске културе – разнородни инспиратори. То је модернистичка Винаверова представа о језику,

[28] Када оцењује ову реченицу као „безглаву тврдњу" (*Mi pa mi*, 204), колонијални апологета кривотвори њен смисао, јер уклања речи које означавају да је титоизам био „потоња" *идеолошка* легитимација српског надреализма: у часу који је био „савремен" *Философији паланке*. То су ознаке времена: између 1969 и 1980. године. Ако знамо какви су били јавни наступи српских надреалиста у то време, ако се сетимо да је Марко Ристић тада – у 1977. години – прештампао своје политичке чланке из првих месеци после октобра 1944. године, под више него симптоматичним насловом *Политичка књижевност (За ову Југославију)*, ако је он тада *поновио* издање ове књиге из 1958. године, онда се лако уверавамо у то да је моја тврдња *савршено* тачна.

[29] Radomir Konstantinović, „Svetislav Stefanović", 436.

[30] Radomir Konstantinović, „Svetislav Stefanović", 435.

[31] Zoran Gavrilović, *Neizvesnosti*, Narodna knjiga, Beograd, 1985, 99.

његово наглашено настојање да се српски језик ослободи тромости епског десетерца и прилагоди модерном ритму градске културе, његово давање предности *реченици* и току над охоло-самосталном и недружељубивом *речи* која је статична. Али, то је и надреалистичка поетичка негација литературе у корист поезије, рационалног у корист ирационалног, са наглашено негативним вредновањем – изузев Костића и Диса – новије српске поезије, укључив и песнике модернизма. Ови позадински поетички инспиратори *Философије паланке* налазили су се у непосредном поетичком и културнополитичком сукобу, што је „искуство песника Настасијевића" додатно чинило неуралгичним искушењем. Јер, Винавер је – за разлику од српских надреалиста – веома позитивно оцењивао и уметнички и језички домет Настасијевићеве поезије. У *Философији паланке* требало је, отуд, пронаћи *начин* да се „искуство песника Настасијевића" доведе у склад са преузетим како негативним тако и позитивним проценама.

Свакако да има истине у тврђењу да „Константиновићева чудесно опсежна збирка огледа добрим делом даје искривљену слику о српским песницима XX века", пошто „проучавалац српске књижевности – бавио се он њеном поетичком или неком другом страном – не може начинити гору грешку него да као своје полазиште узме манифестне, програмске или неке скривено програмске текстове наших надреалиста; односно, да о Дучићу и Ракићу суди полазећи од сличних текстова Милоша Црњанског, или рецимо Момчила Настасијевића".[32] Природа могућих грешака проистиче из околности да је у одабраним поетичким полазиштима „заузет... крајње антитрадиционалистички став, код надреалиста као трајан; код неких других само привремен".[33]

Можда бисмо могли нијансирати тврђење о Константиновићу као тумачу који осветљава српску поезију вођен антитрадиционалистичким усмерењем. Јер, оно није нетачно него је недовољно за осветљавање природе његове аргументације. Константиновић, наиме, *преузима* модернистичку критику оне српске поезије коју је уздизао *Српски књижевни гласник* пре Првог светског рата, па веома често употребљава модернистичке критичке доказе и поступке, као и примере, али он све то *усмерава* у надреалистичком поетичком и идеолошком правцу. Јер, српски модернисти су превасходно тежили *модернизацији* погледа на традицију, једној особеној реинтерпретацији традиције – посебно преоцењујући српски романтизам – коју су веома добро познавали и на особен начин продужавали у својим делима. Српски надреалисти, пак, превасходно су тежили поништавању традиције, коју – нарочито Марко Ристић – нису ваљано ни познавали. Они су хтели да

[32] Новица Петковић, *Огледи из српске поетике*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1990, 46.

[33] Новица Петковић, *Огледи из српске поетике*, 47.

буду апсолутни поетички почетак, док су модернисти настојали да очитују промењени континуитет. Будући да су српски надреалисти тежили поништавању традиције, они су ка тој сврси усмерили поетичка и идеолошка обезвређивања српске песничке традиције. Тако Константиновић наставља *надреалистичку оријентацију*, јер њеном циљу подређује модернистичке увиде у природу српске песничке традиције. Ова херменеутичка и идеолошка слојевитост, из које извире многа неусаглашеност његових анализа и судова, као и особена мимикријска стратегија која настоји све то да засенчи, представља изум *Философије паланке* и *Бића и језика*.

Да то није било лако, показује тумачење Настасијевићевог песничког поступка: околност да се Настасијевић „враћао, непрестано, својим раним песмама, тиме што их је језички преуређивао, 'преводећи' их на језик паратаксе, инверзије и јако редукованог глагола", околност да се песник кретао – у скраћивању стихова, у разбијању синтаксичког поретка – „од унапред познатог 'одгонетљаја' ка загонеци", да се он служио „загонетањем незагонетног", схваћена је и као знак нечега што не може да покрене „живост и аутентичност његовог мистичког врела". То сазнање наводи „на мисао да је он до мистицизма долазио и напором, и то не само духовним већ и чисто језичким" (288). Сам песнички поступак Настасијевића представља, међутим, битно својство модерне поезије, понекад чак и показатеља њене модерности, па се он појављује – као преовлађујуће естетско начело – код песника различитих духовних искустава, поетичких усмерења и индивидуалног израза: свима им је заједнички онај елеменат који песму одваја од уобичајене функције језика.

Отуд „тамна лирика говори о догађајима, бићима или стварима, при чему читалац није обавештен, нити ће бити обавештен, о њиховом узроку, времену и простору. Искази се не заокружују него прекидају. Често се садржај састоји од наизменичних покрета језика, оштрих или брзих или покрета који полако клизе, па за њих предметна или афективна збивања, представљају само материјал из којег се не да излучити неки посебан смисао."[34] Ако сва ова својства постоје у Настасијевићевом песничком поступку – као и код многобројних модерних песника – онда оно што им даје сазнајну и естетску особеност не проистиче из самог поступка него из духовног искуства које се тим поступком образује као естетска чињеница.

Тешко да овде може бити тачно тврђење како са́мо духовно искуство – као естетска чињеница – „управо проистиче из самог тог поступка".[35] Корен Настасијевићевог кретања ка ограничавању језика, ка укидању речи, огледа се у непрестаном приближавању ћутању, у *драми* тог приближавања *кроз*

[34] Хуго Фридрих, *Структура модерне лирике*, превео Томислав Бекић, Светови, Нови Сад, 2003, 192–193.
[35] *Mi pa mi*, 212.

песнички говор. То је *подлога* његовог песничког поступка. Јер, „између три речи 'мит', 'мистицизам' и 'мистерија' постоји лингвистичка веза", пошто су „све... потекле од грчког глагола *musteion*: затворити очи или уста". То значи да „све три речи... имају корен у искуству мрака и ћутања".[36] Настасијевић се истрајно приближава *немости*, док Његош – у *Лучи микрокозма* – говори *после* искушавања потпуне немости. То значи да их – унутар сродног песничког искуства – раздваја супротносмерност кретања, док их спаја сродност духовних диспозиција. Премда је Настасијевићев песнички поступак *сродан* са карактеристичним поступцима модерне поезије, он је *особен* по својој *мистичкој подлози*. Но, као што у европској поезији има сродних песничких поступака са овим Настасијевићевим, јер има модерних мистичких песника, тако у српској поезији има *сродних* поступака код модерних песника – попут Васка Попе – који имају битно друкчију *духовну подлогу*.[37] Сам песнички поступак не може – како сугерише Константиновић – бити знак неаутентичности Настасијевићевог мистичког искуства: ни околност да је песник до тог искуства „долазио и напором" није знак неаутентичности, јер спирална путања мистицизма подразумева постепеност и усредсређеност у човековом примицању Богу.[38]

Када у *Философији паланке* треба описати Настасијевићево мистичко искуство, онда у том опису упадљиво изостаје један појам: Бог. Јер, песник је – у свом мистицизму – „тежио апсолутном јединству са светом, једноме монотеизму који би све повезивао, не само човека и ствари, биље

---

[36] Карен Армстронг, *Историја Бога*, превела Марија Ланда, Народна књига – Алфа, Београд, 1995, 232.

[37] Није, отуд, тачно да се „Настасијевићев поступак битно разликује... од модерног поетско језичког поступка". То не може подупрети ни тврђење да је језик „у Настасијевићевој поезији на много радикалнији начин раскинуо везе са уобичајеном функцијом језика у једном говору који се покреће начелом неологизама... и који је често само налик на староговор" нити наглашавање „да је језик, генерално узев, Настасијевићу *туђ*" (*Mi pa mi*, 221). Јер, управо својство *туђости* језика – које је код њега проистекло из дотицаја са *мистичком подлогом* – ситуира Настасијевића у дуготрајну српску поетску традицију: Сима Сарајлија, Лаза Костић, Ђорђе Марковић Кодер. Сваки од ових песника – без обзира на различита духовна искуства од Настасијевићевог – нудио је *своје* песничко разрешење једног веома сродног језичког осећања: сваком од њих је језик био *туђ*, премда са различитих разлога.

[38] Зачуђује коментар колонијалног апологете поводом тврђења о спиралној и степенастој мистичкој путањи: „Шта год да то значи." (*Mi pa mi*, 222.) Јер – то је опште место сваке расправе о мистицизму – постоји сасвим прецизан след стадијума унутар мистичке путање. Свакако да чуди и мишљење по којем постепеност и усредсређеност у човековом примицању Богу – као својство Настасијевићеве поезије – не би значили друго до да „овај песник није на првом месту песник, већ само религиозни мистик и настрани фундаменталиста усредсређен на личног и понорнога Бога" (*Mi pa mi*, 224). Јер, овакав начин расуђивања несумњиво би избрисао са песничке мапе многе европске песнике.

и животиње, него и логично и алогично, певајуће и значеће, реч и њену мелодију" (278). Потпуно искуство мистицизма подразумева екстатично и интуитивно урањање у трансценденцију, напуштање и субјективности и света, одвајање од самства. Ако смо ово казали, онда није тачно да превиђамо како човек (песник) у аутентичном духовном искуству – попут Настасијевића – „мора да поништи самог себе",[39] нити да нам је туђа идеја да би у модерној српској поезији „могло да произађе нешто поетски-афирмативно *уколико би* она искусила било какав облик *самопорицања*".[40] У мистичком искуству је управо реч о *метафизичком самопорицању*: очитује га моменат када порицање сопства – *унутар* сопства – одводи једном искуству које је надлично и трансцендентно. Али – и то је одлучујуће – такво самопорицање, као мистичко, одводи Богу: то је лични, понорни и мистички Бог.

Константиновић *није* пратио ову путању, јер је њену потоњу адресу везивао или за идеју *есенције* или за идеју *ништавила*. Но, није исто оно ништавило у којем се – у оквиру негативне теологије – мистик (човек, сопство) среће са искуством личног и понорног Бога, попут знаменитих речи Мајстера Екхарта о томе да је Бог – *ништа*, јер ужива богатију и пунију врсту постојања од оног које нам је познато, и оно ништавило у којем нема никаквог искуства сусрета са Богом. То је кључно: да би дошло до *метафизичког самопорицања* – у мистичком искуству – мора доћи до искуства личног и понорног Бога. Без Бога, метафизичко самопорицање тешко да је могуће: као мистичко порицање сопства. У појединим исказима Константиновића има таквих наслута и назнака, али преовлађујућа линија његових интерпретација иде у другом смеру. Зашто? У духовном подручју: због његове јаке вере у идеју субјекта. У идеолошком подручју: због његове снажне усмерености ка модерном секуларизму. У политичком подручју: због његове трауматске подређености комунизму. Све је то условило да искуство мистицизма буде особен проблем за становиште са ког се пише *Философија паланке*. Јер, „како један мислилац који афирмише одсуство сваке трансцендентности може... да оствари неко мистичко искуство?"[41]

Када Константиновић разликује религијски и мистички став – у *Философији паланке* – као аутентичне моменте песничког искуства од нормативног Бога паланке или од Бога крвника, као неаутентичних облика песничког искуства, онда нас са́мо разликовање упућује ка једној далекосежној разлици која игра улогу у његовом поимању религијског и мистичког става: то је разлика између Бога филозофа и Бога мистика. Појам Бога филозофа одговара рационалистичком схватању Бога, који постоји изнад добра и зла, који је безвремен, неосетљив, који не обраћа пажњу на земаљска збивања,

[39] *Mi pa mi*, 212.

[40] *Mi pa mi*, 211.

[41] Žan Pol Sartr, *Portreti*, Izabrana dela, knjiga 7, Nolit, Beograd, 1984, 44.

не открива се у историји, није створио свет и неће му судити на крају времена, који је разум сам по себи:[42] он се битно подудара са појмом *есенције*.

Појам личног, мистичног и понорног Бога одговара – у таквом разликовању – Богу мистика, који узима активно учешће у човековом животу и људској историји, који је на неки мистериозан начин особа, мистерија а не разум сам по себи, јер подразумева директно и интуитивно искуство Бога, директан, али и интуитиван осећај нечега што би се могло звати Бог, па није објективна реалност него је дубоко субјективан. То је оно што очитује *лично својство* у њему. Тај Бог са којим се човек среће је само његов *сопствени*, јер се може узети као довршење човека и испуњење његових потенцијала. То је Бог мистика чији патос је у оштром контрасту у односу на *apathei* Бога филозофа: филозофија је претила да Бога претвори у неку далеку апстракцију, али Бог мистика је био способан да дотакне и она страховања и бриге који леже дубље од рационалног.[43]

Константиновић у одређење *религијски* и *мистички став* понекад енкодира својства личног, понорног и мистичког Бога, али их ипак уклапа у једну преовлађујуће рационалистичку концепцију Бога као суштине, односно на – како каже колонијална апологетика – „место апсолутног монотеистичког јединства са светом".[44] Али, сам Бог мистика – унутар света, чак и као иманентна трансценденција – може означавати битну несаображеност са светом: управо присуство *понора* у њему апелује на то његово својство, па нас тишина чини свесним *понора* који постоји између наших речи, идеја о Богу и потпуне реалности. Тако је још код Валентина.[45] У том је времену дошло до образовања једног става *via negationis*, као пра-става негативне теологије, чија мелодија одјекује вековима:[46] у говору о Богу ваља користити негативе да бисмо га апсолутно одвојили од свега осталог, јер је коришћење негативног језика оно што појачава наше разумевање Божије трансцендентности. Тај став је постао део једног особеног схватања Бога које оличава *Deus absconditus*.

Отуд пуко помињање – код Константиновића – да је песник „тежио апсолутном јединству са светом, једноме монотеизму који би све повезивао, не само човека и ствари, биље и животиње, него и логично и алогично, певајуће и значеће, реч и њену мелодију" не може да обеснажи – ма колико се то привиђало колонијалној апологетици – наше сазнање о томе како овде изостаје један појам – Бог. Јер, натуралистичка мистика подразумева

[42] Карен Армстронг, *Историја Бога*, 181-189.
[43] Карен Армстронг, *Историја Бога*, 181-268.
[44] *Mi pa mi*, 215.
[45] Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Routledge, London, 1992, 180.
[46] Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, 288.

„осећај јединства са свим силама космоса",[47] па се појављује „љубав као универзалнокосмички принцип, љубав која се простире кроз цео космос и ствара његово јединство": то је одређује као „мистику екстатичног уједињења са целином природе".[48] Ови моменти песничког искуства би били најприближнији Константиновићевом ставу. Но, спекулативна мистика почива на превасходном „осећају јединства са божанством", па се љубав појављује као „пут ка трансцендентном божанству, остаје потпуно усредсређена на божанство, без жеље за проширењем у космосу".[49] Сазнање о овој врсти мистике битно је потиснуто код Константиновића.

Будући да је одвојио песников мистицизам од Бога – што је несумњиво интерпретативно сужавање – Константиновић је у мистичко искуство поставио сан „о враћању роду, родној мелодији" (279). Зашто? Он је поставио песниково мистичко искуство у изразиту супротност са утилитарном представом о Богу, која припада српској култури, представом због које она „није нашла дубља мистичка прозрења на религијској равни", јер је „српски бог један нормативно-утилитарни бог, морална категорија а не метафизичка, а понајмање извор мистичког прегнућа", па је он „израз ове верности роду који је сам за себе, и по себи, бог, и који као бог не може имати бога" (291). Он, истовремено, није препознао – у песниковом мистицизму – неког личног и понорног Бога. Отуд *Философија паланке* тематизује родну мелодију као садржај песниковог мистичког искуства.

Зато што иде мимо представе о роду коју има српска култура, зато што корача мистичком путањом, Настасијевић – у *Философији паланке* – посеже за језиком српског средњовековља (284), што је језик туђ, којим се не говори, језик епохе пре-епског стварања (289). Али, управо тим језиком, песник се разишао са живим и јединим родом, са језиком актуелности (284). Не могавши да нађе род у средњовековљу, тамо где га нема, у туђем језику, јер род постоји у актуелности језика, живог, Настасијевић „није нашао родну мелодију" него „ирационалност отвореног 'света' (и, са њом, поезију) уместо сањаног повратка затвореном племену" (292).

Када помиње мистичко јединство – и хришћански монотеизам – Константиновић их помиње „као метафоре за апсолутно јединство свега са свим, и свега у свему" (291). То би могло значити да он у њима подразумева начела *omnes in omnibus* и *coincidentia oppositorum*. Тада постаје очигледно оно што непрестано изостаје у *Философији паланке*: схватање ових начела

[47] Аница Савић Ребац, „Љубав у филозофији Спинозиној (I)", *Српски књижевни гласник*, Београд, 1. септембар 1933, Нова серија, књига 40, број 1, 34.

[48] Аница Савић Ребац, „Љубав у филозофији Спинозиној (II)", *Српски књижевни гласник*, Београд, 16. септембар 1933, Нова серија, књига 40, број 2, 124.

[49] Аница Савић Ребац, „Љубав у филозофији Спинозиној (II)", *Српски књижевни гласник*, Београд, 16. септембар 1933, Нова серија, књига 40, број 2, 124.

– у мистичком учењу Николе Кузанског – доводи до Бога као апсолутног максимума и до Христа као апсолутног максимума „који је конкретизован у индивидуалном Исусу".[50] Ако се овај моменат не уведе – као дистинктивни чинилац – у представу о мистичком јединству, онда се могу поистоветити сличне, али потпуно разнородне представе, које су, штавише, постојале у српском модернизму.

То делује наизглед истоветно са *Браћом Карамазовима*, чији строго књижевни утицај није само могућ него и вероватан. Јер, у беседи једног јунака појављује се слична мисао: „Младић, брат мој, птице је за опроштење молио: то изгледа скоро бесмислено, али је истина, јер је све као океан, све тече и додирује се: на једном месту додирнеш, на другом крају света одјекује. Нека је безумље птице за опроштење молити, али и птицама би било лакше, и детету, и свакој животињи око тебе, кад би ти само био бољи но што си сад, – макар за мрвицу. Све је као океан, кажем вам." Премда је *океан* мистичка реч за бивствовање, оно што ствара мистичко залеђе у овом исказу *Браће Карамазова* – и прави разлику у односу на сличан исказ *Дневника о Чарнојевићу* – јесте сазнање о оном *шта* у бивствовању.

То је свест о делотворној љубави, „у себи ниси одгојио пажљиву и делотворну љубав", која је праћена свешћу о Христу: „На земљи ми заиста као да лутамо; и да нема драгоценог Христовог лика пред нама, ми бисмо пропали и залутали сасвим."[51] То је прецизно средиште начела *omnes in omnibus* и *coincidentia oppositorum*. Суматраизам потискује овај скривени садржај бивствовања, премда један траг претрајава у јунаковој нади у лишће, која почива на ослобођености бивствовања од сваког *шта*, на утапању бића у бивствовање. Тако видимо да сличне идеје немају сродне – него чак супротне – духовне подлоге у модерном приповедању. Отуд Константиновићево одбијање да одреди прецизне назнаке личног и понорног Бога у „искуству песника Настасијевића" омогућава да се искуствено и сазнајно различити моменти модернизма поистовете, као и да се потпуно изневери духовна позадина Настасијевићеве поезије.[52]

Ствари стоје слично и у *Бићу и језику*. У осветљавању Настасијевићеве поезије као искуства у којем пребива идеја мистичког јединства, долази до тематизовања – услед природе захтева које износи сама поезија у једној подробнијој интерпретацији – различитих момената песниковог религијског

[50] Andrew Weeks, *German Mysticism*, State University of New York Press, Albany, 1993, 107.
[51] Фјодор Достојевски, *Браћа Карамазови*, превео Јован Максимовић, ЦИД, Подгорица, 2008, 341–342.
[52] Константиновићево усмерење је још очигледније ако укажемо на то да је и сам свестан близине Настасијевићевог искуства са приповедањем Достојевског.

става.[53] Видна је спољашња разлика у *степену* религијске отворености у односу на *Философију паланке*. То нам омогућава да поставимо питање: да ли је до тематизовања песниковог религијског става дошло услед прилагођавања конкретним захтевима које поставља Настасијевићева поезија или је настала посебна религијска отвореност у интерпретативном становишту *Бића и језика*? Само у другом случају могло би се говорити о промени интерпретативне оптике.

Одлучујући показатељ остаје мисао о Богу. Та мисао, као и читава интерпретација религијског става у Настасијевићевом песничком искуству, постављена је у однос егзистенције и есенције.[54] Овај пар појмова појављује се као одређујући интерпретативни инструмент, па се песник проналази у подручју страдања егзистенције у корист есенције.[55] Ова интерпретативна *претпоставка* води закључку како „трећега избора нема: путем савршенства из егзистенције иде се или у 'културу' (ништавило академизма) или у стварно ништавило. Када је имао снаге да додирне ништавило, да се нађе пред празнином, Настасијевић је налазио поезију."[56] Константиновић, дакле, мистички моменат песничког искуства одређује песниковим искуством ништавила. Он степенастост мистичке путање, унутрашње разлиставање мистичког искуства, тотализује појмом мистичког јединства.

Са́мо мистичко искуство, пак, у себи се диференцира на различите стадијуме који подразумевају „варијације спиритуалне близине". То су: молитва тишине и ћутања; молитва јединства као пуног, савршеног и једноставног јединства; молитва заноса као екстазе и духовног лета. Ова диференцираност мистичког искуства подразумева палету додатних мотива: стање тишине и ћутања; молитва сећања схваћена као *дар*; сусрет са Богом-у-божанствености а не Богом-у-хуманости; кратак моменат јединства са Богом.[57] Константиновић све ове моменте подводи под појам мистичког јединства које не одваја *ја* од *не-ја*, иако је такво јединство редак и краткотрајан

[53] Отуд свакако чуди напомена по којој се може „без устезања рећи да је у српској књижевној култури ретко ко поетско-религијске намере Момчила Настасијевића узимао за озбиљно", да је једини „изузетак... писац *Духа самопорицања*" (*Mi pa mi*, 230), ако смо прочитали да „Константиновић је тај необични Настасијевићев експеримент узимао за озбиљно" (*Mi pa mi*, 218).

[54] Таква одлука свакако да ставља по страни необично тврђење по којем Настасијевићево схватање *неопходности* показује склоности „за дијалектички материјализам" (*Mi pa mi*, 218), као и тврђење „да је Настасијевић, у својој поезији или по свом осећању, био известан скептик и атеист" (*Mi pa mi*, 239).

[55] Radomir Konstantinović, „Momčilo Nastasijević", *Treći program Radio Beograda*, Beograd, god. II, broj 4, jesen 1970, 85.

[56] Radomir Konstantinović, „Momčilo Nastasijević", 91.

[57] Nelson Pike, *Mystic Union (An Essay in the Phenomenology of Mysticism)*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1992, 1–21.

моменат мистичког искуства.[58] То је учињено са намером да се из видног поља уклони путања *спиритуализације* која показује диференцијале песничког искуства. Јер, оба избора на путу ка савршенству – именована као једини могући избор – искључују Бога: и пут културе, и пут ништавила. Тако празнина пред којом је – по *Бићу и језику* – Настасијевић нашао поезију представља један од момената мистичког искуства а не мистичку целину: отуд нема помена ни о савршенству, ни о заносу, ни о екстази.

Сви ови моменти – као моменти вишесмислености понора у Његошевом песничком искуству – постоје у *Лучи микрокозма*. Код Константиновића, пак, појам празнине као да се одваја од свог мистичког залеђа, осамостаљује и утапа у егзистенцијалистички модус: а то ипак није „искуство песника Настасијевића". Ова егзистенцијална празнина, самосврховита и одвојена од личног и понорног Бога, у вези је са изједначавањем Бога и есенције.[59] Тако схваћен, Бог се појављује као ванвремена и статична апстракција, што су одређења која га – са становишта *Философије паланке* – смештају у подручје неаутентичности. Томе иде у сусрет сазнање о Настасијевићу који је непомирен „са градском цивилизацијом":[60] он се, дакле, налази у паланци.

Систематско испражњавање представе о Богу и не-диференцирање мистичког искуства – као интерпретативна позадина за поезију Настасијевића – очитују се у поређењу песниковог мистицизма са надреалистичким песничким искуством: „Док надреалисти верују да је тоталност у крајњој ослобођености и испуњењу субјекта, и да се може достићи само пуним његовим, апсолутним изразом, Настасијевић иде супротним путем: против тог субјекта, не линијом његовог испољавања, његове највише слободе, већ линијом ослобађања од самог себе, ка апсолутном морању, ка његовој 'ванличној свести'. Суштина није Ја, већ јединство Ја и Не-Ја, у динамизму сукоба и патње духа."[61] Хоризонт интерпретације ограничен је идејом субјекта, па Константиновић може да каже како су српски надреалисти – као и Настасијевић – „прожети вером у тоталност":[62] он може да их – у једном одвећ великом уопштавању – поистовети.

Ако бисмо, међутим, опазили да код Настасијевића на месту тоталности постоји Бог, открили бисмо колико је велики распон између њега и српских надреалиста. Ако бисмо, даље, прионули уз диференцирани појам мистичког јединства, онда би – као у *Лучи микрокозма*, као код Настасијевића[63]

---

[58] Nelson Pike, *Mystic Union (An Essay in the Phenomenology of Mysticism)*, 38.

[59] Radomir Konstantinović, „Momčilo Nastasijević", 125.

[60] Radomir Konstantinović, „Momčilo Nastasijević", 101.

[61] Radomir Konstantinović, „Momčilo Nastasijević", 141.

[62] Radomir Konstantinović, „Momčilo Nastasijević", 141.

[63] Када кажемо да „овај гимназијски професор који је накратко боравио у Паризу, због нечег је, рекло би се, темељно био осујећен и, по свој прилици, понајпре, самом паланачком

– трансценденција самства била чин највише слободе а не „апсолутног морања“. Како Константиновић остаје у хоризонту субјекта – што има својих последице у његовом разумевању поезије Настасијевића – онда он види наглашавање ироније и хумора као поетску предност српских надреалиста,[64] иако је појам мистичког искуства (као хоризонт трансценденције самства) оно што онемогућава са́мо поређење. Тако Константиновић – и у *Бићу и језику* – изједначавањем Бога са есенцијом уклања могућност личног и понорног Бога у поезији Настасијевића. Његово остајање у хоризонту субјекта открива нам како је религијска затвореност – као и у *Философији паланке* – трајно својство становишта отворености као привилегованог интерпретативног становишта, па се и естетско преимућство хумора и ироније појављује као давање естетске предности песничким формама религијске затворености.

Околност да у одређивању отворености нема никаквих назнака о личном и понорном Богу, иако постоје могућности за то, попут именовања „егзистенцијалног као понорно-противречног“ (218), открива нам егзистенцијални моменат сужавања отворености у *Философији паланке*. Позитивни искази о Настасијевићевом проналажењу поезије (аутентичности) кроз искуство усамљености представљају неку врсту интерпретативног приклањања Винаверу.[65] Приклањање надреалистичком[66] и културнополитичком залеђу *Философије паланке* огледа се у вишеструком помињању чланака у којима је Настасијевић позивао „српску културу на отрежњење од Запада“ (277), пророковао „пад народне душе у пакао Запада“, односно учествовао „у свом крсташком походу на балканско ’западњачење’ и губљење племенске душе“ (279), па је и „оглашавао смрт певајућих моћи Запада“ (289). Ову идеолошку перспективу следи и *Биће и језик*, у којем је записано да је Настасијевић „постао *симбол* једне културне политике и, више, *метафора* једне идеологије“, будући да у његовој критици повођења за Западом „има, до у последње слово, овога савршено јасног трага робовања једној идеологији која ће, временом, постати основица најекстремнијег национализма“.[67]

....

срединoм у којој је живео, па је решење за себе нашао против самога себе и сопства“ (*Mi pa mi*, 223), онда превиђамо да је Настасијевић био *понорни песник*: као и Његош. Јер, веза између њих припада кретању ка личном Богу који је понор. Сама веза је спиритуална и мистичка. Тако препознајемо поетски континуитет у „искуству песника Настасијевића“, као што у његовом језичком осећању постоји прецизан континуитет са српском језичком и поетском традицијом.

[64] Radomir Konstantinović, „Momčilo Nastasijević“, 140.

[65] Станислав Винавер, „Момчило Настасијевић“, у: *Чувари света*, 243–259.

[66] Marko Ristić, *Književna politika*, Prosveta, Beograd, 1952, 275–276.

[67] Radomir Konstantinović, „Momčilo Nastasijević“, 83–84.

То је политичко-идеолошки моменат сужавања отворености у *Философији паланке*. Није тачно да „идеолошку легитимацију Настасијевићеве поезије" видимо „у њеној наводној религијској отворености",[68] јер религијска отвореност не представља идеолошку него метафизичку легитимацију Настасијевићеве поезије. То препознаје – поред других – и Константиновић када говори о религијском и мистичком ставу у тој поезији. Ако бисмо желели да пронађемо духовни корелат религијске отворености Настасијевићеве поезије, онда бисмо га могли потражити у песниковој критици западних певајућих, духовних и моралних моћи. То не мора бити без – макар посредних – веза са песниковим мистицизмом. Јер, „пошто Запад није никада био одушевљен мистицизмом, чак ни за време његовог процвата у другим деловима света, не постоји много разумевања за интелигенцију и дисциплину које су толико битне за ову врсту спиритуалности".[69] Околност да „мистицизам на Западу неће никада постати толико распрострањен као у другим традицијама"[70] могла је условити да Настасијевић – у наглашено рационализованом свету прве половине XX века – прионе уз темељну критику западних певајућих, духовних и моралних моћи.

Како је мистичко искуство универзално, у смислу да његове облике проналазимо на свим странама света а не нужно на западној, онда би природу и садржаје Настасијевићевог мистицизма – ако песникову критику модерног Запада схватимо у духовном а не у надреалистичком поетичком и идеолошком правцу – могли потражити у традицијама којих се *Философија паланке* није ни дотакла, од којих она изричито и неопозиво – каткад и упркос „искуству песника Настасијевића" – непрестано бежи. Зато што је појам традиције без остатка свела на искуство модерног Запада, *Философија паланке* – противно сваком универзализму: и у времену, и у простору – вредносно и поетички намеће то искуство сваком појединачном песничком уверењу у српској култури.

Можемо ли – на основу овог параграфа – закључити да човек „греши онда када тврди да је мистичко искуство универзално, пошто, наводно, његове облике проналазимо 'на свим странама света'"?[71] Свакако да зачуђује тврдња по којој облике мистичког искуства *наводно* налазимо на свим странама света. Јер, бројна евиденција о хиндуистичком, будистичком, исламском, јудаистичком, хришћанском мистицизму омогућила нам је сазнање о мистичком искуству које постоји код људи различитих раса и друштвених традиција и у свим периодима историје, као што постоје заједнички елементи Божијег мистичког портрета, попут сазнања о томе

[68] *Mi pa mi*, 211.
[69] Карен Армстронг, *Историја Бога*, 232.
[70] Карен Армстронг, *Историја Бога*, 232.
[71] *Mi pa mi*, 226.

да је Бог у суштини имагинативан и неизрецив,[72] да се слика успона појављује у разнородним искуствима,[73] пошто „мистичко искуство Бога има извесне карактеристике које су свим верама заједничке“. То је „субјективно искуство које укључује унутрашње путовање, а не перцепцију неке објективне чињенице изван сопства“.[74] Отуд постоји „основно сугласје мистика широм света“.[75]

Није тешко опазити да универзалност мистичког искуства наглашавамо у смислу да његове облике проналазимо на свим странама света. То значи да друге могуће смислове универзалности остављамо по страни, као што множинско одређење *облика* наглашава плуралност постојања мистичког искуства на свим странама света. Све то чини излишним напомињање како би за универзалност мистичког искуства било „потребно и то да мистичко искуство – где год да се јави – има истоветну/општу структуру“.[76] То је вишеструко излишно: превасходно зато што универзалност мистичког искуства не одређујемо по критеријуму *структуре* него по *присуству* његових облика. Али је то, пак, излишно и зато што, упркос сазнању о томе да се мистичка искуства разликују у различитим временима и традицијама, као што се и њихове интерпретације разликују, ипак постоје карактеристике које су им заједничке у мери да их разликују од сваке друге врсте искуства,[77] у мери да чине „истинску унутрашњу суштину сваког мистичког искуства“.[78]

Ако су ове примедбе излишне, оне нису лишене циља: оне се непрестано понављају, јер се понављају са скривеним предумишљајем. Тим примедбама се, наиме, настоји променити *тежиште* наших увида, да би се заменом тезе изиграо приговор који је у њима упућен Константиновићу. Реч је о свођењу традиције на искуство модерног Запада. Тај приговор је троструко утемељен: он, наиме, проистиче из Настасијевићевог одмицања од модерног Запада, од песниковог упућивања на Достојевског и од његовог окретања српском средњовековљу. То су три песникова указивања на источнохришћанску традицију: ако је хришћанско мистичко искуство наглашено сродно и у традицијским контекстима универзалног мистичког искуства, онда песников отклон од западног искуства, схваћен у духовном смислу, природно упућује ка источнохришћанској мистичкој традицији. Настасијевићево упућивање на Достојевског може, такође, означити тај правац, јер су познате везе руског писца са том традицијом. Песникова везаност за

[72] Карен Армстронг, *Историја Бога*, 237.
[73] Карен Армстронг, *Историја Бога*, 240.
[74] Карен Армстронг, *Историја Бога*, 241.
[75] Карен Армстронг, *Историја Бога*, 276.
[76] *Mi pa mi*, 226.
[77] W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & Co Ltd, London, 1961, 42.
[78] W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, 132.

српско средњовековље могла би нас опоменути на чињеницу да се у српском средњовековљу – 1371. године – појавио превод најзнатнијег списа источнохришћанског мистицизма: списа Псеудо-Дионисија Ареопагите.

Сам Константиновић, вођен – за разлику од колонијалне апологетике – сопственом крипто-религијском интуицијом, осетио је нешто од тога у часу када је евоцирао сјај охридских икона.[79] Да је продужио у том правцу, сусрео би се са традицијом источнохришћанског мистицизма. Зашто није продужио у том правцу? То је онај моменат када религијска отвореност његових интерпретативних интуиција бива укинута његовом модерно-скептичком и идеолошком усмереношћу. Јер, са́мо српско средњовековље – преко идеолошки проказаног светосавља као аксиома историјског тренутка – има за њега негативан смисао: отуд проистиче његова затвореност за духовни смисао источнохришћанске традиције у „искуству песника Настасијевића".

То не пролази без нехотичних напетости које делују као трагови рђаве савести: док је подробно описано како је Настасијевићева „тежња ка затварању... одвела... крајњој отворености", дотле је само успут назначено да крајњој отворености „никада не води жеља за самом том отвореношћу" (292). Ова узгредна напомена делује као сигнал да у жељи за отвореношћу – која је привилеговано становиште *Философије паланке* – постоји неко затварање које је спречава да доведе до крајње отворености: до религијске димензије отворености и до личног и понорног Бога.

У *Философији паланке* постоји далекосежно потискивање религијске претпоставке отворености: као исходишна идеолошка операција, као трајни извор битних противречности, дубинског сударања између интерпретативних могућности и културнополитичких апликација, између могућег хоризонта и добијених решења, између метафизичко-ирационалне отворености и идеолошко-рационалне затворености, ово потискивање подразумева непрестано тематизовање садржаје који прекривају личног, мистичког и понорног Бога. Такав је – поред појма рода код Настасијевића – и појам љубави која је мистерија, која је ирационална и отуд извор сваког „негативног надахнућа за рационализацију", па је „љубав непрестано стварање љубави (стварање као одношење стварног и илузорног, смисленог и бесмисленог, онога што се има и онога што се нема)" (179). Она је, отуд, с оне стране духа паланке и њеног нормативног бога: на месту – дакле – личног и понорног Бога. Али, *само* на том месту: као прикривање да постоји такво место.

Када, међутим, Константиновић помиње противречје љубави или противречје зла (374), зло љубави или љубав зла (373), што су моменти који могу одвести идеји о понорности Бога, ипак његови увиди иду потпуно у правцу који открива да љубав у *Философији паланке* није никаква

[79] Radomir Konstantinović, „Momčilo Nastasijević", 92.

делотворна љубав, никаква мистерија нити својство или енергија личног Бога него нешто што се јавља *уместо* Бога, регулативна идеја која маскира истинску свест о Богу, односно преусмерава сваки егзистенцијални покрет ка њему. Отуд настаје тврдња о *универзалној симпатији* која је „садржај, као пра-садржај, сваког љубавног садржаја" (316). Тако је и у *Бићу и језику*: „жудња за универзалном симпатијом, као својеврсна имитација Христа, јесте овде жудња за богом."[80] Околност да се „свечовечанска симпатија, у смислу својеврсне имитације Христа, остварује... као симпатија за ванчовечанско-божанско или за ванчовечанско-бескрајно"[81] представља изазов за Константиновићев хоризонт субјекта, па мистицизам универзалне симпатије поседује „противуречје које је зајемчено самим тим мистицизмом, онако како је презирање 'јадног, бедног' човека неумитност жудње за идеално-натчовечанским и свечовечанским (за богом)".[82] И појам љубави, и појам религијско-мистичког става, појављују се – код Константиновића – лишени религијске отворености, односно идеје личног и понорног Бога.

Премда идеолошка редукција *управља* егзистенцијалном редукцијом отворености, па се отуд пројектује на појмовни пар аутентичност-и-неаутентичност, у настојању да њим буде легитимисана, рационализована и прикривена, ипак је – и у томе је њихова међузависност – егзистенцијална редукција отворености, кроз потискивање религијске (као аутентичне) димензије отворености, оно што *омогућава* идеолошку редукцију отворености у *Философији паланке*. Јер, ако не би постојала егзистенцијална редукција отворености, онда не би било могуће да се идеолошка редукција отворености легитимише, што значи да би се појавила у нескривености.

Овако настаје криптотеолошка интерпретативна ситуација: неаутентични садржаји религијског и мистичког става – неаутентични зато што су одвојени од личног, мистичког и понорног Бога – оглашавају се за аутентичне, да би утемељили и оправдали идеолошку критику неаутентичног света паланке, који је неаутентичан зато што наводно онемогућава управо религијски и мистички став. Тако је особена егзистенцијална редукција отворености – у виду отворености која није и отвореност за Бога – добила своје културнополитичке и идеолошке корелате у редукцијама којима су премрежене анализе српске културе у *Философији паланке* и у *Бићу и језику*.

Сасвим је извесно да нисмо анализирали поезију Момчила Настасијевића него смо пратили – унутар анализе „искуства песника Нстасијевића" – Константиновићево препознавање религијског и мистичког става у овој поезији: у наглашеној редукцији на Бога као есенцију. Константиновић је дошао до тог решења зато што није развио импликације које су скривене у

[80] Radomir Konstantinović, „Svetislav Stefanović", 425.
[81] Radomir Konstantinović, „Svetislav Stefanović", 460.
[82] Radomir Konstantinović, „Svetislav Stefanović", 465.

његовој сопственој мисли и које се очитују у ономе што он назива религијским и мистичким ставом, већ је – уместо тога – преместио сам проблем у модерно-скептичку и идеолошку раван. Тако религијска отвореност остаје једна димензија поезије Настасијевића коју је осетио Константиновић, премда је затомио путању која је водила песниково искуство ка идеји о личном, мистичком и понорном Богу.

Појам отворености постао је, дакле, културнополитички употребљив и инструментализован за априорно поистовећивање сваке затворености са традиционализмом и конзервативизмом. Одлучујуће је, међутим, што је отуд идеја отворености априорно поистовећена са идејом прогреса, па је – у све ужим круговима редукција – таквом поистовећивању подвргнут и појам „света". Све изведене редукције достижу највећу културнополитичку *примену* – као посебан вид херменеутичке апликације – у критици традиционализма као критици која се претвара у програм, па и у идеологију, неизбежно водећи *политизацији Философије паланке.*

Политизација отворености и историја

Исходишта *политизације* могу се сагледати тек ако реконструишемо историјски контекст појединих Константиновићевих речи, као што су оне које је изговорио на Конгресу културне акције: у октобру 1971. године. Његово излагање је било засновано на становишту отворености које је схваћено као јемство природног процеса културе[83] и као становиште отворености историјског процеса.[84] Описујући како је у духовној ситуацији времена остварен врхунски сусрет „духа вишегласја и духа апсолутног јединства",[85] Константиновић уочава – у часу када су уставни амандмани означили, како је афирмативно писала званична штампа, претварање република у државе, разлагање државног јединства на ниво република – да је мотив угроженог јединства постао један опсесивни мотив, чији су садржаји „по правилу са духовне деснице".[86] Није безначајно сазнање о Константиновићу који се овде – у једној конкретној ситуацији – сасвим одређено ставља на страну власти. Важније је, међутим, што *десница* овде бива практично и делотворно уклоњена из самог хоризонта отворености.

Јер, једини и буран аплауз изазива Константиновићева алузија која се појављује у облику претње: „откуд способност ширења са апсолутном *материјалном* власношћу те деснице, којој се још није делотворно

[83] Раде Константиновић, „Између вишегласја и апсолутног јединства", *Конгрес културне акције у СР Србији*, Републичка конференција ССРН СР Србије, Београд, 1972, 109.
[84] Раде Константиновић, „Између вишегласја и апсолутног јединства", 112.
[85] Раде Константиновић, „Између вишегласја и апсолутног јединства", 110.
[86] Раде Константиновић, „Између вишегласја и апсолутног јединства", 110.

супротставила истинска демократска левица људи од културе, али којој ће се она супротставити, организовати, кад-тад, по једној сили ствари која бога не моли."[87] У овој практичној примени начела отворености, у проказивању – у једнопартијској диктатури – материјалног тла на којем стоје културни неистомишљеници, што је позив да им се тле измакне, завршава се двосмисленим позивањем на силу: „с демагошки провјереном техником алузије која прешућује оно у чему очекује тајну сугласност".[88] Док *декларативно* и *апстрактно* поима културу као стварни паралелограм сила, Константиновић истовремено практично и материјално настоји да укине једну од сила које треба да створе тај културни паралелограм. На делу је, дакле, парадоксална затворена отвореност. Овде је очитована она њена стратегија која подразумева везу са репресивном и државном силом.

Али, постоји и стратегија која подразумева циљано избегавање стварности: стратегија самоослепљивања. (Обе стратегије постоје у идеологији садашњег секуларног свештенства.) Константиновић се пита да ли у часу – а то је октобар 1971. године – када присуствујемо „страсним расправама читавог једног света око лингвистичких тема, које као да су сваку другу могућу тему потпуно онемогућиле, да ли верујете да је лингвистички проблем заиста апсолутни проблем тога света"?[89] На делу је политичка алузивност која је одвише уопштена да би на било кога апеловала и премало конкретна да свако у њој нађе себе. Отуд је неопходно реконструисати шта се догађа у стварности док Константиновић изговара ове своје речи.

Већ је прошло неколико месеци од када је Матица хрватска отказала Новосадски договор, па се – што видимо по написима у *Политици* у септембру и октобру 1971. године – управо одвија борба око *Хрватског правописа*, који је и одштампан, па тек потом оспорен. Ово вијугање између минималних и максималних средстава хрватске културне политике на крају ће довести до озакоњења хрватског књижевног језика у Уставу Хрватске из 1974. године. Та одредница ће обухватити и Србе у Хрватској. Постоји, дакле, отворено, усмерено и институционално кретање ка наметању хрватског књижевног језика.

Шта – у духу отворености – Константиновић супротставља насиљу које носи ову идеју? Он се нада да ће „граматика... одолети ь рварству".[90] Али, он додаје: „и овде не супротстављам ја овим мотивима некакве друге мотиве, већ им супротстављам сумњу: да су они апсолутни, каквима се у неким тренуцима чине, и супротстављам им радозналост за све оне друге, неисказане, а неизбежно постојеће душевне и духовне мотиве овог нашег

[87] Раде Константиновић, „Између вишегласја и апсолутног јединства", 111.
[88] Theodor Adorno, *Žargon autentičnosti*, 158.
[89] Раде Константиновић, „Између вишегласја и апсолутног јединства", 111.
[90] Раде Константиновић, „Између вишегласја и апсолутног јединства", 112.

света."[91] Константиновићева арбитрарност постаје очигледнија ако је осмотримо у хоризонту *Философије паланке*. Ту му је било довољно само неколико чланака о језику, расутих по окупацијским новинама, да би у њима препознао и подробно анализирао језички аспект „поетике српског нацизма". Ту је потпуно пренебрегао далекосежну и институционалну језичку реформу – све до кориенског правописа – која се одигравала у исто време у Независној држави Хрватској.

Сада, међутим, Константиновић у језичком и институционалном обрту хрватске културне политике не уочава никакве елементе континуитета, нити било какав мотив духа паланке: нема ничег од онога што у *Философији паланке* претендује на универзалност. Јер, он одједном посеже за другим начином затварања отворености: уместо да се *види* оно што долази, премешта се *фокус* посматрања на друге појаве. Тако се отвореност у једној ствари *затвара* на тај начин што се намеће отвореност за све ствари осим оне која бива посматрана. То је стратегија самоослепљивања. Затворена отвореност поседује, дакле, репресивну и самоослепљујућу компоненту.

То је интерпретативни механизам који постоји и у *Философији паланке*, у којој је изведено неколико интерпретативних редукција да би се – кроз неосвешћену примену појма отвореност – створио пожељан културнополитички корелат. Управо тај корелат открива колико је појам отвореност схваћен као регулативни и ограничавајући појам: вредносно хипертрофиран и идеолошки рестриктиван и проскриптиван. Ако се сетимо како је – у *Философији паланке* – отвореност корелативна са слободом, онда то значи да истовремено настају – премда се о томе ништа не каже – бројне редукције слободе. Оне ће свој конкретни и крајњи вид добити у идеологији секуларног свештенства нашег времена.

Редукцију херменеутичког хоризонта која томе претходи оличава осветљење тоталитаризма у *Философији паланке*: може се учинити да постоји настојање да се универзализује сазнање о тоталитаризму, јер се стичу „сви видови тоталитаризма у један јединствени, свеобухватни вид који њихове идеолошке разлике недвосмислено показује као сасвим небитне за саму феноменолошку истину свог духа: нема тоталитаризма који није насиље над светом у име одређене идеје" (383). Када, међутим, стигне на стазу која може одвести критици различитих облика левог тоталитаризма, Константиновић застаје, оклева и остаје на пукој декларативности, на наглашеној неконкретности, упркос обиљу историјских чињеница и искустава. Тако се распростирање духа паланке проналази само у социјалној литератури и дијалектичком материјализму (275). То су екстремни облици стаљинизма, које је у титоизму пожељно критиковати, па их *Философија паланке* може

[91] Раде Константиновић, „Између вишегласја и апсолутног јединства", 111.

сврстати у поље неаутентичности.[92] Али, Константиновић правоверно наглашава како једнообразношћу испуњени дух паланке остаје непомирљив са марксизмом (334), који отуд пребива у подручју аутентичности.

Отуд су „три основна начела философије паланке (само-жртвовање појединачног, апсолутна рационалност и апсолутни реализам)" употребљена да – у карактеристичној интерпретативној редукцији – прикажу дух паланке „као дух потенцијалног нацизма јер као дух тоталитаризма" (378), иако сва три начела делотворно обликују тоталитарни дух комунизма. Реченица о свим видовима тоталитаризма употребљена је, дакле, у декларативној функцији, као знак рђаве савести, као алиби за ону критику коју – вођена идеологијом отворености – *Философија паланке* има као самосврху: „На духовном плану, тоталитаризам против човечанства као непосредног доживљаја)." (384) Идеолошки циљ *Философије паланке* јесте критика десног тоталитаризма и њена херменеутичка примена на српску грађанску културу, српски национализам и „српски нацизам".[93] Идеолошко слепило *Философије паланке* огледа се у одсуству сваке критике левог тоталитаризма и њене херменеутичке примене на титоизам. Јер, тоталитаризам није само могућ него је и историјски остварен управо у име интернационализма: у име човечанства.

Како је у *Философији паланке* слепи поглед пао на целину историјског искуства, тако је – поред тврдње о тоталитаризму који се „окреће митском времену" (385), који обнавља праосновно јединство – запостављено свако сазнање о томе да тоталитаризам настаје и у окретању хилијастичком очекивању, ономе што ће доћи, у поверењу у будућност. Тоталитаризам не настаје само у окретању ономе што је – попут мита – затворено у времену него и у окретању ономе што је – попут очекивања – отворено у времену. Јер, „живот према будућем новом есхатону и одатле натраг према новом почетку, није карактеристичан само за оне који у вјеровању живе од наде и ишчекивања, него и за оне који живе од наде у повијест као такву".[94] Када

---

[92] Зачуђујућа је тврдња да се *Философија паланке* „не бави критиком стаљинистичке праксе" (*Mi pa mi*, 117), ако у тој књизи читамо како је социјална литература – која је плод стаљинистичке праксе из 1929. године – „у свевласти духа паланке" (275): не у делимичној или превасходној власти него у *свевласти* духа паланке. Као што је и рационализам – то битно начело духа паланке – део филозофије дијалектичког материјализма као несумњивог момента стаљинистичке праксе.

[93] Остало је неразјашњено како „српски нацизам није 'импорт' из немачког националсоцијализма, коме је служио и подражавао, већ је крајњи израз духа паланке" (366), појава – дакле – аутохтона, упркос томе што је дух паланке – и у облику ирационалистичке идеологије – део „европске историје која је нужно и његова историја, једина историја за коју он може да зна" (363)?

[94] Karl Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, preveo Mario Vukić, August Cesarec – Zagreb, Svjetlost – Sarajevo, 1990, 116.

уочимо ову двосмерност у историјском разрастању тоталитаризма, онда нам се *Философија паланке* открива као идеолошки предодређена и у критици тоталитаризма и у редукцији историјског искуства. Јер, у тексту писаном када и *Философија паланке*, Хана Арент прецизно усмерава пажњу на оба историјска вида тоталитаризма: „Научно истраживање се скоро искључиво концентрисало на Хитлерову Немачку и Стаљинову Русију на рачун њихових мање штетних претходника.“[95] Зато што не следи идеолошку пројекцију отворености, Хана Арент може да осветли оно што је у *Философији паланке* замрачено: оно што Константиновића води у идеолошка и културнополитичка разрачунавања, која ће преузети и делотворно примењивати секуларно свештенство нашег времена. У часу када изједначи традиционализам и конзервативизам са затвореношћу, секуларно свештенство поистовећује српску културу са српском политиком, да би обезвређивањем политике створило подлогу за насилно преуређење српске културе.

Све нам то наговештава да је у *Философију паланке* енкодирана једна имплицитно оптимистичка претпоставка коју није лако усагласити са отвореним приањањем уз трагичност егзистенције као модус њене аутентичности. То посредно потврђује средишња замисао о паланци као нечему што је изузето из историје. Постоји, дакле, историјско кретање које обележава неку запалост паланке у рукавац, неко утапање у мртвају историјског тока, јер „историја нас је заборавила, као у некаквој великој расејаности“ (7). Какво је то кретање? Политика света паланке заснована је „на покушају преваре историје њеном деградацијом од историје тражења смисла на историју догађаја унапред датог смисла“ (188). То значи да постоји историјско кретање испуњено *тражењем* смисла, које је натопљено утопизмом, и историјско кретање у којем је смисао унапред дат, које је испуњено смислом достижно-стварног света (188). Утопијска компонента смисла разликује, дакле, историјско кретање од света паланке.

Историјски осведочена као оптимистичка претпоставка, утопијска компонента прикрива да постоји субверзивно сазнање о историјском кретању које не мора бити обезвређено и ако је лишено утопизма. Константиновић историју увек везује за смисао – било да је он утопијски тражен или унапред одређен – док егзистенцију увек – у ономе што је чини аутентичном – везује са бесмислом. Он, дакле, егзистенцијалну отвореност легитимише бесмислом, док историјску отвореност ограничава утопијском представом о тражењу смисла. Ова криптооптимистичка претпоставка – као могућа идеолошка рационализација – налази се у темељу схватања историје какво

[95] Hana Arent, *Izvori totalitarizma*, prevele Slavica Stojanović i Aleksandra Bajazetov-Vučen, Feministička izdavačka kuća 94, Beograd, 1998, XXV.

износи *Философија паланке*: у темељу поверења у историју као параметра за статус паланке.

Томе је сагласно схватање историје као развоја: „историја која је *жртвовала* свет паланке свом даљем развоју" (32). Тако је и паланка „знак једног развоја који је започео али који је изненадно заустављен, прекинут" (170): она је „један свет чији развој је заборавом заустављен" (170–171). Ова оптимистичка претпоставка – скривена али делотворна – устројава препознавање духа паланке у српској култури, али и препознавање онога што је супротно том духу у српској култури. У исходу овакве представе о историји налази се скривена претпоставка отворености и аутентичности.

Јер, „историја је порекла и она пориче племенски свет поричући начело затварања, па тиме и овај дух" (195). Историја је – у последњој анализи – претпостављена као отвореност и аутентичност, као подручје у којем се *разрешава* отуђење савременог човека.[96] То открива одакле долази њено заборављање паланке, али открива и потајну оптимистичку претпоставку у њеном кретању. Јер, оваква представа о историји подразумева „оне који живе од наде у повијест као такву".[97] Али, то више није нада у царство Божије, нити је повезана са страхом Господњим, већ је то сасвим световна нада у „бољи свет". Она – за разлику од религијског става – омогућава заточнику да „гледа на будућност без страха и стрепње". Јер, идеја напретка постала је „водећа мисао модерног разумијевања повијести".[98]

Идеолошка отвореност

Колико присуство религијске перспективе у разумевању отворености – као особене димензије отворености, њој припођене, а не као нужне религиозности сваког становишта са ког се осветљава отвореност – недостаје у *Философији паланке* да би појам отворености био аутентичан, обухватан, бестемељан, бесконачан, неподложан икаквом затварању, дакле *отворен*, као отвореност за све, као спремност за оно што долази, као далекосежно перспективизовање и прекорачивање онога што је историјски и политички непрекорачиво, показује нам Константиновић у *Декартовој смрти*.

Константиновић – у позивању на Паскала – у *Декартовој смрти* наглашава разлику између Бога мистика и Бога филозофа. То нам показује да оно што је потиснуто у *Философији паланке*, што је било тек скрајнуто присутно у алузијама на мистички и религијски став, услед модерно-скептичке и идеолошке усмерености саме *Философије паланке*, постаје – у часу када та усмереност бива ослабљена – преовлађујуће у *Декартовој смрти*. Управо

[96] Radomir Konstantinović, „Momčilo Nastasijević", 86.
[97] Karl Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, 116.
[98] Karl Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, 117.

појављивање назнака о Богу мистика у *Декартовој смрти* ретроспективно и генеалошки може одвести до крипторелигијске димензије Константиновићеве мисли.

Јер, и у тој књизи[99] – објављеној двадесетседам година после *Философије паланке* – појављује се опозиција карактеристична за дискурс аутентичности: „Има смисла. Нема нас."[100] Схваћен као знак затварања круга субјекта и предиката, као савршени ред, као остваривање предвиђања и испуњење предсказаног које чини крв увек присутном, *смисао* отискује траг насиља, али и неаутентичности која подвлашћује сáмо постојање, која као да укида осећај бивствовања, јер је само „прихватање бесмисленог: прихватање постојања".[101] Тако је подручје смисла увек подручје норме и логике, неаутентичности трајања и претрајавања, док је подручје без-смисла подручје живота, аутентичности несврховитог покрета и – времена.

Није наизглед нимало друкчије ни у *Философији паланке*, у којој је „бесмисао егзистенције... израз њене *отворености*" (167), дакле аутентичности, па је отуд супротан духу паланке који „тражи свуда 'смисао'". Јер, он тражи „1) сигурност егзистенције, односно њену нетрагичност, и 2) он тражи затвореност егзистенције, која је затвореност у један строго постављени и проверљиви *смисао*" (167). Како је овај смисао „смисао

[99] Овде је сасвим изричито одређен мој однос према жанровском сврставању *Декартове смрти*, па је отуд беспредметно питање које ми поставља колонијални апологета: „да ли г. Ломпар зна да ја-које-говори у поменутом роману није, бар не нужно, и ја-које-пише тај роман?" (*Mi pa mi*, 145) Питање је беспредметно, јер *Декартову смрт* нисам одредио као роман. За тај текст би се могло казати – по мом суду – да припада хибридним жанровима: оној њиховој врсти у којој се стапају аутобиографски и фикционални елементи и стварају особен егзистенцијални тоналитет искуства. Такав текст можемо назвати *приповедним есејем*. Као роман, као строго фикционални текст, *Декартова смрт* не би имала онај степен егзистенцијалне драматике који је чини изузетним штивом. Премда беспредметно, питање колонијалног апологете није без значаја. Јер, оно је требало да буде постављено Константиновићевим тумачењима поезије, будући да у њима редовно долази до поистовећивања песника и песничког субјекта. До тога долази – како је назначио Зоран Гавриловић – услед методолошких мањкавости *Бића и језика*. Зашто колонијални апологета није у стању да постави ово питање поводом *Бића и језика*? Зашто он не увиђа како га његова сопствена реченица по којој „разликовање између идеолошког, митског, религијског и поетског дискурса би требало да респектује свако ко је елементарно упућен у те врсте дискурса" (*Mi pa mi*, 130) наводи на разјашњење појмова *религијски и мистички став* који у *Философији паланке* обележавају песничку аутентичност? Зато што је сáмо питање потиснуто услед *унапред* успостављеног апологетског става у односу на Константиновића, као што је беспредметно постављено услед *унапред* одређеног негативног става према мојим анализама Константиновића. Тако једно *идеолошко предразумевање* управља механизмом колонијалне апологетике, било да је њен став афирмативан, било да је тај став негативан.

[100] Radomir Konstantinović, *Dekartova smrt*, Agencija „Mir", Novi Sad, 1996, 202.

[101] Radomir Konstantinović, *Dekartova smrt*, 218.

по-стваривања отворене егзистенције“ (167), то значи да је он смисао отуђења: као смисао не-аутентичности отворене (аутентичне) егзистенције. Отуд: ако је он „смисао одбијања бесмисла“, онда тамо где *има смисла* не постоји „без-смислена (отворена егзистенција)“ (167), па *нема нас*.

Сада, међутим, можемо препознати разлике: у *Декартовој смрти* је егзистенцијално-идеолошки сукоб са оцем, као фигуром реда и смисла, господства и уверења, изведен у приповедно-есејистичком садејству фигурâ модерне – Монтења, Декарта, Паскала – али и са посредним утемељењем у религијску димензију егзистенције: оличава је фигура Исуса. Тек са том димензијом отворености настаје моменат самоанализе: онај моменат у којем разрачунавање са оцем прераста у разрачунавање са собом.

О томе сведочи низ елемената којих нема у *Философији паланке*: хотимично неразликовање Паскала и Исуса;[102] непрестано писање речи Бог великим словом; самокретање – као знак аутентичности егзистенције – које се одређује као бивствовање на путу ка Исусу;[103] проналажење приповедне свести о личном и понорном Богу, јер се препознаје „реч Бога, из упаљеног грма, 'Бога Аврамовог, и Исаковог, и Јаковљевог, не философа и учењака', и који се философима и учењацима јавља само као ова ватра што их спаљује, ватра, огњени стуб или онај од нас (приближава се и тај мој час?) који насред пијаце није на пијаци“;[104] неопозиво стајање у светлости, до утрнућа свести о субјективности, као последња могућа консеквенца отворености, „јер је светлост за све нас, подједнако, јер светлост се не сећа никога од нас, ништа овде не помаже Монтењев Distingo, као најсвестраније примењиван члан његове логике... нема ту разлике између мене и Малатесте, у тој светлости Малатеста није Малатеста, и ја нисам ја.“[105] Сви ови елементи *Декартове смрти* – потиснути, преиначени до непрепознавања или одсутни у *Философији паланке* – показују како се Константиновићева егзистенцијална самоанализа перспективизује у правцу једне свести о религијској димензији отворености: свести која *проширује* хоризонт разумевања не само егзистенције него и историје и идеологије.

Тако је у *Декартовој смрти* дошло до битног проширивања идеолошке димензије отворености, па Константиновић прихвата и присваја Езру Паунда, на начин дубоко личан, јер може да каже: „ја га осећам, ја га удишем, ја дишем Паунда“.[106] Он то чини у лајтмотивском понављању, у фигури у којој су оштроумно препознати одблесци очеве фигуре,[107] као знаци најдубље

[102] Radomir Konstantinović, *Dekartova smrt*, 41, 189.
[103] Radomir Konstantinović, *Dekartova smrt*, 118, 215.
[104] Radomir Konstantinović, *Dekartova smrt*, 198.
[105] Radomir Konstantinović, *Dekartova smrt*, 217.
[106] Radomir Konstantinović, *Dekartova smrt*, 129.
[107] Rade Kuzmanović, *Težina tačke*, Čigoja štampa, Beograd, 2007, 93–98.

симпатије, емоције која путује, која се спаја у светлости: и то *упркос* непрекорачивим историјским и идеолошким размимоилажењима у свету.

У новооткривеној светлости религијске отворености, Константиновић може да замисли како прима милост из руке Езре Паунда, скоро као причешће, јер „донеће ми Езра Паунд арго супу, знао сам да ме Езра Паунд неће заборавити".[108] То причешће му, међутим, не даје само велики песник него егзистенцијална тоталност Езре Паунда, све што га чини и у њему и око њега, пошто Константиновић *може* да каже: „храниће ме истом кашиком којом је хранио Бена и Клару (Петачи)".[109] Он, дакле, *може* да Мусолинија прихвати и присвоји, да га на начин Езре Паунда означи надимком, интимно и блиско, да подели кашику са њим, јер у перспективи у којој се спајају Бог и светлост копни идеологија Езре Паунда.

То значи да је Константиновић прешао велики пут, будући да то није било каква идеологија него сазнање о Паунду који је „био... за уништење Јевреја (још 1945, у првом Cantos pisans говорио је: да је Јеврејин *стока* која изазива жељу у човеку да је пребија".[110] То је сазнање о Паунду који „каже: бићеш уништен јер си штетан".[111] Ту се налази капија егзистенцијалне отворености. Јер, свест о Мусолинију, који се у свему *одбија*, недовољна је за ову нову свест која се отвара Езри Паунду: заувек, заједно са свим негативним емоционалним и сазнајним пртљагом, на исти начин као што се одиграло и у разрачунавању са оцем. Нема тог фашизма, ни тог зла и несреће, који – у религијској димензији отворености – могу спречити Константиновића да – упркос тоталном одбијању антисемитизма – остане отворен за Езру Паунда, да се причести из његове руке.

Управо ова – нова – димензија отворености назначује, међутим, где су границе *Философије паланке*: ако је био отворен за Езру Паунда у толикој мери да је Мусолинија – у своје име – означавао надимком, зашто Константиновић никада није био нимало отворен за „генерала-издајника Милана Недића" или за његовог „идеолога и стихотворца" Светислава Стефановића?[112] Зашто је заувек спорна „конфузна и недоречена, на одломке (по новинама) разбијена поетика српског нацизма" (376), док постоји нека димензија отворености у којој је могуће пренебрегнути сазнања о много развијенијој – испуњеној свесним и ненаметнутим антисемитизмом – доктрини италијанског фашизма као историјског савезника немачког нацизма? Откуд то?

Крајња граница Константиновићеве отворености – када је реч о бићу и језику у песничком искуству српске културе – увек остаје идеолошка

[108] Radomir Konstantinović, *Dekartova smrt*, 205.

[109] Radomir Konstantinović, *Dekartova smrt*, 205.

[110] Radomir Konstantinović, *Dekartova smrt*, 74.

[111] Radomir Konstantinović, *Dekartova smrt*, 75.

[112] Radomir Konstantinović, „Svetislav Stefanović", 466.

граница. Управо су тај идеолошки појам отворености – Константиновић као првосвештеник, а његовим трагом и бројни редови секуларног свештенства – учинили основним и регулативним појмом у инструментализованој интерпретацији српске историје и културе. Јер, „жаргон нам може послужити умјесто партијске значке на реверу у часу кад она није препоручљива".[113] Тако се идеолошким редукцијама обликована подлога *Философије паланке* све драстичније сужавала у тежњи за већом делотворношћу, па у интервјуу „Слободној Европи" – у 2002. години – Радомир Константиновић каже: „Моја улица носила је име Симе Милошевића. Сада је то име избрисано. Али зато ће једна друга београдска улица добити име једног другог доктора, а то је доктор Светислав Стефановић. У ком граду Европе улице добијају имена нацистичких идеолога?"[114] Какав је гнев који носи ове речи? Зар њих не би могао изговорити Добрица Ћосић?

У ком то емотивном удару долази до поистовећивања наизглед потпуних антагониста? Два пола, два приповедна поступка, две егзистенцијалне димензије, које су се потпуно разишле, до размера безусловних негација, било као традиционалисти и модернисти, било као националисти и глобалисти, у сваком случају као потпуно искључивање, непоздрављање, непосећивање проказаних места. А ипак: колико је тај разлаз био непремостив? Постоји ли неко заједничко поље које овако сукобљени светови ипак деле? У којем се, премда одвојени, и даље крећу у једном уском свету, који чини да постоје – и растављени – заувек заједно? Тај свет припада скривеном и замраченом месту њихове заједничке воље, које се стиде као заједничке, а одржавају је упркос стиду који ће их надживети.

Јер, Константиновић са патосом описује смрт Симе Милошевића, кога су четници заклали, заједно са Иваном Гораном Ковачићем, он потресним сликама евоцира те смрти и чини их присутнима овде и сада, данас и увек, у часу када смо скоро шездесет година удаљени од њих. Он то чини упркос времену, упркос толиким садржајима којима нас је оно даривало, толиким историјским дебаклима којима смо били сведоци: непосредни, сувише непосредни сведоци. И све то наш писац обликује као опомену, као знак, да би у исти час *заборавио* – и то је оно судбоносно, претеће, тамно и чудовишно, оно неаутентично – ко је, када и како убио Светислава Стефановића. На тој двосмислености, у којој постоји једно памћење и један заборав, створене су Ћосићеве *Деобе*. Јер, у бићу тог заборава, Константиновићевог, налази се једно памћење, које му омогућава да и у 2002. години, обнови темељни разлог због ког постоји његов дух, онај дух који му је завештан и који га је учинио уопште могућим.

---

[113] Theodor Adorno, *Žargon autentičnosti*, 68.

[114] *Danas*, Beograd, subota-nedelja 16–17. mart 2002. godine.

То је дух новембра 1944. године. Непосредно пошто су совјетска војска и партизански корпуси ушли у Београд, објављен је – 27. новембра 1944. године – у *Политици* списак побијених: „пресудом Војног суда Првог корпуса осуђена су на смрт лица". Међу њима је било истакнутих интелектуалаца: „Смртна пресуда изречена им је као народним непријатељима и ратним злочинцима у смислу чл. 13, 14 и 16 Уредбе Врховног штаба о Војним судовима." Ту је био и лекар, песник, драмски писац, есејиста, преводилац Шекспира и Волта Витмена, пријатељ Лазе Костића: „Стефановић др Светислав, идеолог фашизма, преводилац Мусолинијеве 'Државе', немачко-недићевски комесар Српске књижевне задруге, Јонићев саветодавац по питањима гоњења задруге књижевности и књижевника. Члан немачке комисије за клеветање совјетских власти у вези са немачким злочинима у Виници."[115] Могао је – међу „тим издајницима и непријатељима народа" – бити убијен са сваког од набројаних разлога, али је само *један разлог* издвојен у посебну реченицу. Мимо свих наведених разлога, то као да је кључни разлог за његово смакнуће: чланство у комисији међународног Црвеног крста која је утврдила да су Совјети починили масовно убиства сељака 1937. године у Виници. Нацисти су своје покоље Јевреја – из *ратних година* – хтели пропагандно да заклоне утврђивањем чињеница о стаљинистичким *мирнодопским* стрељањима. Могло би се основано тврдити како је Стефановић – свесно или не, вољно или не – био учесник једне такве акције. Али, он није убијен зато што је прикривао немачке злочине у Виници него зато што је учествовао у „клеветању совјетских власти" када је описао стаљинистичке *мирнодопске* злочине. Није његово огрешење – по логици образложења објављеног у *Политици* – везано за помагање нацистичкој пропаганди него за „клеветање совјетских власти".

Тада је – у новембру 1944. године – поменуто и све оно чега се наш писац, некадашњи дечко и данашњи старац, заувек сећа, непрестанце, тада су побројани сви детаљи везани за смрт Симе Милошевића: село Врбница, близу Фоче. То убиство је тада послужило – први пут – да се призове правда која укључује и освету, да се – јавно – ликује над стрељањима оних који су „заједно пошли у смрт" зато што су „заједно пошли у злочин".[116] Овај инквизиторски тон Марка Ристића, овај неаутентични – зато што није безусловни, већ кришом на нешто рачуна – гнев једног скривеног покајника и молиоца, тада је зачео и заувек је оплеменио дух Радомира Константиновића. У том часу када све беше одлучено: када је Светислав Стефановић, дакле, убијен *без суђења*.[117]

[115] *Политика*, Београд, понедељак 27. новембар 1944, 1.
[116] Marko Ristić, *Politička književnost (Za ovu Jugoslaviju)*, Oslobođenje, Sarajevo, 1977, 20.
[117] Srđan Cvetković, *Između srpa i čekića (Represija u Srbiji 1944 – 1953)*, Institut za savremenu istoriju, Beograd, 2006, 184.

Ништа пластичније не открива идеолошки дух Радомира Константиновића од његове спремности да прећути историјску појединост о Стефановићевом учешћу у утврђивању стаљинистичких злочина. Јер, многу активност Светислава Стефановића у окупационим условима између 1941 и 1944. године, он је забележио: опазио је да „нацистички стихотворац... после 1941. није могао више да говори о словенству", премда је – 1944. године – покушао „недићевски да 'реинтерпретира' *Хеј Словени*", није му промакло како је Стефановић писао – 1942. године – „у духу Гебелсове пропаганде" и „као идеолог недићевског квислиншког 'рада, реда и мира'",[118] да би описао и комесарски рад у Српској књижевној задрузи, антологичарски рад, дилетантске стихови у окупационој штампи. *Једино* није ни поменуто учешће у истраживању стаљинистичких злочина из 1937. године. Занимљиво је да ни Марко Ристић није *то* забележио.[119]

То је све историја. Утврђено је да се одиграо стаљинистички злочин у Виници 1937. године: Стефановић свакако није лагао када је сведочио о њему. Можда је његово сведочење *инструментализовано*, али оно свакако није могло бити предмет осуде која је заснована на *лажи* да су совјетске власти клеветане. Нестало је – после пада Берлинског зида – комунистичког света. Али, као да је опстала она слика прошлости коју је обликовала *ратна пресуда*. Јер, једанаест година после краха титоистичке Југославије, у 2002. години, у интервјуу „Слободној Европи", у којем тврди како се „друга Србија не мири са злочинима", Радомир Константиновић изјављује да је Стефановић био нацистички идеолог – у пресуди је писало „идеолог фашизма"[120] – и да отуд не заслужује да његово име добије било која улица у Београду. Шта то значи? Да ли је то начин да се сусретнемо са тиме шта уопште значи злочин? Зашто наш писац ни 2002. године не може да каже *како* је Светислав Стефановић убијен? Зато што је истина о том убиству заувек дата у његовом духу, толико дата да не подлеже новим историјским сазнањима, сведочанствима и архивским подацима, као што не подлеже никаквим проверама.

Јер, она је завршена и затворена, толико унапред дата да постоји као задата, супротна „начелу трагичног стварања субјекта као непрестаног

[118] Radomir Konstantinović, „Svetislav Stefanović", 466–467.

[119] Marko Ristić, *Književna politika*, 284.

[120] Константиновићево подударање – после преко пола века – са *текстом* ратне пресуде показује како његово помињање идеолошких обезвређивања Црњанског, Настасијевића или Дучића није случајни него прирођени моменат његових интерпретација, који не може уклонити пука тврдња колонијалног апологете да се „у Константиновићевим списима од званичне комунистичке фразеологије и ставова не може наћи ни камичак на камену" (*Mi pa mi*, 170). Јер, и после више од пола века, у *његовом* казивању, појављује се синтагма о *нацистичком идеологу* која је употребљена у објави о Стефановићевом стрељању.

(незавршивог) стварања истине која је трагична“ (34). Али, она је – у исти мах – и поистовећена са памфлетизмом духа паланке: „Основно својство памфлетизма, својство обрачуна у име већ познате, већ дате истине (памфлетизам не тражи истину, јер је 'има', он није дух философски: дух окренут непознатој истини, већ дух априоризма, који *поседује* истину), јесте својство против-философско и против-песничко, јер је својство против-стваралачко.“ (34) Константиновићев памфлетизам је, дакле, рационализација немоћи да се каже како је убијен Светислав Стефановић, он је позни идеолошки облик давнашњег духовног скока из аутентичности у неаутентичност.

Јер, могло се то – и у 2002. години – исказати, онако прецизно и лепо како је још тада казао Марко Ристић: „стрељан је одмах после ослобођења Београда.“[121] Он је стрељан на основу пресуде Војног суда комунистичке револуције, који није био никакав суд, већ извршни орган историјске мисије комунизма, чији смо бродолом посматрали својим очима, истрпели у својим животима, и после чијег дебакла нам се – благодарећи „Слободној Европи“ – и обраћа Радомир Константиновић, не дозволивши ни намах да ивицом његове свести, трептајем његовог осетљивог и лепог духа, промине туробно питање: ако је и био нацистички идеолог, чак да је био само то, није ли Светислав Стефановић заслужио да му се суди, јер тешко да је био већи нациста од оних којима је суђено у Нирнбергу?

Зашто он не дозвољава такву узнемирујућу помисао? Зато што пред тим убиством треба да каже оно страшно, али и оно аутентично: ја-сам-то. Он се скрива од те аутентичности: убица а не убијени. Отуд је првосвештеничка тврдња о томе да се „друга Србија не мири са злочинима“ фундаментална лаж: она је – и после шездесет година – помирена са злочином над Светиславом Стефановићем, она – настојећи да се његово име и сад избрише – тежи да виртуелно понови тај злочин.

Ако бисмо прегли да раскријемо *генезу* представе о две Србије, сусрели бисмо се са њеним трагом у писму које је Светозар Прибићевић послао Ситон-Вотсону из Париза, 15. јануара 1933. године: „Син пок. Лорковића из Берлина пише ми, да сам својом књигом скинуо жиг реакције са Српства, да је моја борба са Александром 'потресни двобој двеју Србија', једне, која представља идеју слободе и друге, која је гнездо ропства и насиља.“[122]

Ова мисао о две Србије припада Младену Лорковићу, који се у то време налазио у Берлину. Он је био син политичара и правника Ивана Лорковића, који је – као један од вођа Хрватско-српске коалиције 1912. године, као један од вођа политичког заједништва у Хабзбуршкој монархији – у часу српских победа у балканском рату рекао да је „ова српска побједа... један

[121] Marko Ristić, *Književna politika*, 284.

[122] *R. W. Seton-Watson i Jugoslaveni (Korespondencija 1906 –1941)*, II (1918–1941), Sveučilište u Zagrebu – Institut za hrvatsku povijest, Britanska akademija, Zagreb – London, 1976, 265.

од највећих хрватских политичких пораза". Из које перспективе је могуће рећи да је српска победа у Куманову – хрватски пораз? Само из перспективе која подразумева хрватску доминацију у југословенском уједињењу. Поучан је Крлежин коментар од 25. децембра 1978. године: „Тако је *de facto* и било."[123] Јер, овај коментар открива разнострани континуитет идеје о хрватској доминацији: њено простирање од грађанских до комунистичких заступника.

Као гимназијалац који је активни присталица *Хрватске странке права*, као политички емигрант од новембра 1929, као потоњи представник усташког покрета за Немачку, као потоњи министар спољних послова Независне државе Хрватске, Младен Лорковић је, дакле, нагласио како постоје две Србије. Премда није оригиналан изум, пошто је рефлекс енглеске *ратне* пропаганде о две Немачке (гетеовској и вилхелминској), представа о две Србије појављује се – у наше дане – као особен облик поунутрашњивања хрватског становишта у српској јавној свести. Отуд препорука Светозара Прибићевића делује као да нас је запљуснула стихијом савремености: „И зато, по мом мишљењу, Србијанци се неће опаметити, док не виде, да их сав западни свет осуђује."[124] Јер, ова мисао делује као да је проистекла из идеологије секуларног свештенства.

Човек *ethosa* – као ни човек скепсе – не би могао заборавити убиство Светислава Стефановића. Али, наш писац, Константиновић или Ћосић, никада није ни човек *ethosa* ни човек скепсе него је човек селективног памћења и селективног поимања злочина: идеолошки човек. Више од тога: он је баштиник и посвећеник злочина. Јер, баш ту где са најнапрегнутијом пажњом говори о злочину, у интервјуу „Слободној Европи" или у *Деобама*, баш ту, наш писац, Константиновић или Ћосић, у истом часу допушта један злочин, солидарише се са њим, тежи – штавише – да га продужи. Јер, то је *његов* злочин, па отуд Светислав Стефановић, који је убијен са благословом најинтимнијег духа наших писаца, мора бити заувек осуђен на непрестано убијање. Откуд то знамо? Па зар није Добрица Ћосић – и у 1989. години – са заносом устврдио: „Поново да се родим, поново да имам двадесет година, и са свим историјским сазнањима и поразним исходом своје социјалистичке и партизанске идеологије, опет бих био партизан и ратовао бих против четника и четништва."[125] И ко да нам каже да ове речи, овај патос, ово опирање времену, нису били и Константиновићеви?

[123] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, III (1978–1979), Svjetlost, Sarajevo, 1990, 118. – Ова Крлежина реминисценција историјски је потврђена: Василије Ђ. Крестић, *Историја Срба у Хрватској и Славонији 1848–1914*, Политика, Београд, 1991, 553–554.

[124] *R. W. Seton-Watson i Jugoslaveni (Korespondencija 1906 –1941)*, II (1918–1941), 265.

[125] Добрица Ћосић, *Корени*, НИН – Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2004, 283–284.

Јер, како он може да буде егзистенцијално отворен за Паунда и – чак – Мусолинија, док остаје заувек затворен за „генерала-издајника Милана Недића" или за његовог „идеолога и стихотворца" Светислава Стефановића? Тако што је његова идеолошка оптика окоштала и непромењива, али и надахнута духом самопорицања. У том двојству, она је *заувек* сагласна са тврдњама Радована Зоговића, из 1946. године, о Светиславу Стефановићу који је „преводилац Мусолинијеве *Државе* и хитлеровски гаулајтер српске књижевности". Ко је био Радован Зоговић? Био је „комунистички пас-чувар културе".[126] Био је „културни цар Комунистичке партије".[127] У таквој оптици – и у 1969, и у 1978, и у 1996, и у 2002. години – мањи је грех Мусолинија који је написао *Државу* од Стефановићевог греха што је превео ту књигу.

Страх за говорника

У Константиновићевом поунутрашњивању Паунда, јер „ја га осећам, ја га удишем, ја дишем Паунда", у религијској димензији отворености, појављује се аутентичност коју објављује са́мо *ја*. У идеологији секуларног свештенства и његовог појма отворености објављује се – из самог Константиновића – неаутентичност безлично-општег *ми*. Тако Константиновић употребљава сав арсенал својих појмова у часу када описује „Титову мисао" као отворену мисао, прикладну преображајно-творачком доживљају историје. Од одлучујућег значаја је што у његовом опису постоји једна важна паралела између Тита и – како нам је открила *Декартова смрт* – Оца. Постоји, наиме, истоветна ситуација у оба текста: говорник пред публиком, у којој пребива слушалац који – као предодређујућу емоцију – носи страх за говорника. Тито се у свом говору „користи и паузом и грешком"[128]. Зашто је ово опажање важно? Оно подсећа очеве паузе у предавањима, на стрепњу за оца који беседи за катедром: „бојао сам се шта ће бити са њим, у тренуцима паузе", јер пауза је „тренутак апсолутне ваљаности свих одговора".[129]

Сада настају разлике: сазнање о томе како се „у ванредној сложености тога визионарског реализма, кретао... Тито покретима ванредне (и зато увелико већ легендарне) једноставности"[130] служи као похвала једноставности. Јер, она је схваћена као апсолутно позитивна вредност, као сазнање

[126] Endru Baruh Vahtel, *Stvaranje nacije, razaranje nacije*, preveo Ivan Radosavljević, Stubovi kulture, Beograd, 2001, 171.

[127] Endru Baruh Vahtel, *Stvaranje nacije, razaranje nacije*, 180.

[128] Radomir Konstantinović, „Titova misao", *Treći program Radio Beograda*, Beograd, broj 45, proleće 1980, 16.

[129] Radomir Konstantinović, *Dekartova smrt*, 133.

[130] Radomir Konstantinović, „Titova misao", 16.

о Титу који је „активно-творачки тумачио ову сложеност“.[131] Околност да не постоји никаква проблематизација једноставности сугерише нам како је на делу идеолошка редукција једноставности. Одакле то знамо? У *Декартовој смрти* описана је, наиме, виртуозна једноставност очевих предавачких разрешења пауза између реченица и речи. Ту настаје неочекивана паралела. У предавачким разрешењима „*владао* је мој отац, умео је да влада“,[132] као што је „Тито... господарио суверено, као велики синтетичар“.[133] Зашто је, међутим, сазнање о оцу који је владао публиком обележено курзивом, као траг притајеног неповерења и протеста, док је сазнање о Титовом господарењу дато као саморазумљиво?

Одакле подозрење, негативитет осећања, просев скепсе и траг ресантимана када је реч о једноставности очевих одговора? Ти одговори су, наиме, били „савршенство или тријумф простоте над сложеношћу... излазак на чистину, у мир, у једноставност, у свету простоту која је као сиромашна“. Ова одређења делују као похвала једноставности. Али, прати их све наглашенија сенка скепсе која се распростире над једноставношћу „која је само ово насиље над сложеношћу, или злочин (јер злочин је, сваки, увек злочин у служби 'једноставности' – нема злочина у име сложености?)“.[134] Како је Отац – а не Тито – навео Константиновића да посумња у једноставност, да је поистовети са злочином? Једноставност очевих *катедарских* разрешења паузâ осенчена је мишљу о могућем злочину који пребива и у њој. Код Титове једноставности *историјских* одговора нема, пак, никакве скептичне сенке, иако је историјска евиденција злочина готово неизбројива. То је тако због разлике између религијске и идеолошке отворености код Константиновића. У религијској перспективи могућа је сумња у једноставност као предворје злочина, као што је могуће сусрести се са *сваким* – и Мусолинијем – у предворју светлости. У идеолошкој перспективи нема места за сумњу у једноставност као позорницу злочина зато што је идеолошко схватање отворености плод једног унапред одиграног затварања.

Није – у овом хоризонту – најважнији појмовни несклад у Константиновићевим описима „Титове мисли“. Није пресудна – премда је потпуно неочекивана – ни позитивна оцена тотализовања свих планова егзистенције. Нису од посебне важности – премда делују гротескно као историјска генеза садашњег секуларног свештенства – идеолошке похвале императиву самоуправне социјалистичке демократије и појачаном отпору капиталистичком империјализму. Чак се и историјски биланси ових оцена могу занемарити. Очигледне језичке и стилске слабости, као окошталост, довршеност и

[131] Radomir Konstantinović, „Titova misao“, 16.
[132] Radomir Konstantinović, *Dekartova smrt*, 135.
[133] Radomir Konstantinović, „Titova misao“, 15.
[134] Radomir Konstantinović, *Dekartova smrt*, 135.

укрућеност речи и реченица, лишених таласања и сугестивности, не делују само тужно него и откривајуће.

Јер, најважнији је – за хоризонт аутентичности – сам опис стрепње која се осећа за исход и учинак Титовог говора, као опис те одане и необичне бриге за Тита. То је стрепња за оца који стоји за катедром: „бојао сам се за оца (не зна мој отац колико сам се бојао за њега), бојао сам се шта ће бити са њим, у тренуцима пауза".[135] То је, дакле, иста стрепња, чији опис када се дотакне Тита ствара пресудну разлику: „*бравари, философи, сељаци*, кућне помоћнице, осећају његов глас као свој, и то *јесте* њихов глас. Када говори он, маршал Јосип Броз Тито, кућна помоћница, са крпом у руци, уздиже се до маршалских висина, кад не налази реч од прве, или му поглед изгуби реченицу на хартији, или кад овлажи прст да би окренуо лист (па сви стрепимо, признајмо то, хоће ли успети тај лист да окрене), и ту, у таквим паузама, он добија, продире још дубље у оне за које и *из* којих говори."[136]

Код Константиновића се *идеолошко* јавља у облику укидања *егзистенцијалног*, отвореног, аутентичног: као самоpедукција а не као самоанализа. Тако настаје карактеристичан бег у неаутентичност, у апстраховање, у безлично-опште, бег од аутентичности, у једно *ми* које се – у непревазиђеном кичу који не зна за понор, у карикатури језика – пројектује у кућну помоћницу, сељаке, браваре и философе: *das man* или *on* – „сви стрепимо" као „стрепи се" уместо „бојао сам се за оца". Зар овде није достигнут одређујући начин неаутентичности? Јер, „на тај начин, себи се објављујем као *било ко* преко индикативног комплекса оруђа који ме означава, као 'worumwillen' и неаутентично стање", који „открива ми моје 'са-биће' не као јединствен однос личности са другим једнако јединственим личностима, не као узајамна веза 'најнезамјењивијих бића', већ као потпуна међусобна замјењивост читавог тог односа": бравари, философи, кућне помоћнице, сељаци. Тако „нисам јаство: умјесто тога имамо социјално јединство *неког*".[137] Остало је питање: одакле овај врхунаравни кич у овом лажном – јер неаутентичном – страху? Зашто Константиновић – као у *Декартовој смрти* – не посегне за *ја*, зашто га апстрахује и губи? Зато што творачка субјективност не може да дрхти над тотализујућом идеолошком пројекцијом којој се приклања, па почиње да се крије у општости паланке, одједном окончавши свако изазивање.

Иако је у *Философији паланке* утврдио како је способност духа паланке „да проговори сваким језиком јер ниједан језик није његов" (196), Константиновић нигде није назначио на који начин дух паланке проговара језиком револуције, језиком интернационализма, па је отуд изостала свака критика

[135] Radomir Konstantinović, *Dekartova smrt*, 133.

[136] Radomir Konstantinović, „Titova misao", 16.

[137] Žan Pol Sartr, *Biće i ništavilo*, I, preveo Mirko Zurovac, Izabrana dela, knjiga 9, Nolit, Beograd, 1983, 258.

левог тоталитаризма. Он је то нехотично показао у часу када је сам проговорио *титовским језиком*: у речима „титовски неопозивим". Требало је – ако следимо увиде *Философије паланке* – да проговори у реченицама а не у речима, у реченицама које знају за опозив, јер би тек то било у складу са отвореношћу и аутентичношћу. Он је, међутим, проговорио у ритмици „титовски неопозивих" речи, испресецаној „титовски бескрајно једноставним интервалима", у ритмици која га ни намах није опоменула злочина који прати са́му једноставност, у ритмици која однекуд сажима „саму суштину историје", јер историја више није – као што је у *Философији паланке* била – историја тражења смисла него је постала историја унапред датог смисла. Тако је *титовски језик* постао – *у* Константиновићу – парадигма неаутентичности паланачког језика.

Ова регресија Константиновићеве мисли, коју текстуално очитује пројектовање придева *титовски* на речи и мисли, на њихову ритмику и интервале у дискурсу, као мисаоно суновраћивање у пређашње време, као испливавање тог времена на позорницу привидно отворене свести, обележава дубински дослух са Добрицом Ћосићем. Јер, Константиновићев поступак *понавља* – са свом озбиљношћу и без присенка травестије – устаљени образац партијске мисли која придевом *титовски* означава сваку стварност, баш као што је Добрица Ћосић – 1961. године – писао: „Бити Титов следбеник значи имати титовски став према животу, титовски мислити, титовски се борити у своме времену, у својој садашњости, увек."[138] Тако нас Константиновић – у својој садашњости, 1980. године – враћа у садашњост 1961. године, али и у садашњост 1953, 1949, 1944. године,[139] будући да је реч о вечној садашњости придева *титовски*. Јер, идеологија је одлучујућа редукција егзистенцијалне аутентичности: *у* Константиновићу.

Отуд Константиновић – као првосвештеник секуларног свештенства – може да напусти Оца, он сме да изда Оца, али нити може нити сме да напусти Тита. Можда и зато што Отац не само да може опростити него у *Декартовој смрти* и опрашта издају: макар кроз Исуса, јер „би ми Исус ваљда опростио".[140] Али, Тито – ни као мртав, *тек* као мртав, ако је мртав – не опрашта издају, па је верност Титу *строжа* и *захтевнија* од верности Оцу, који – у *Декартовој смрти* – утире стазе које воде спајању у светлости.

[138] Добрица Ћосић, „Предговор", у: Јосип Броз Тито, *Четрдесетпрва*, СКЗ, Београд, 1961, X.
[139] Marko Ristić, *Politička književnost (Za ovu Jugoslaviju)*, 13–19, 85–90, 189–192. – Ако упоредимо ове исказе Марка Ристића о Титу са исказима Константиновићевим, осведочавамо се у њихов дубински дослух, који њихова полемика из 1961. године не дотиче на било који начин. Отуд није тачна тврдња колонијалног апологете да њихова полемика „даје сасвим другачију слику о вези ова два аутора од оне коју је измаштао писац *Духа самопорицања*" (*Mi pa mi*, 170). Јер – у подручју културне политике – њихова оптика је сасвим подударна.
[140] Radomir Konstantinović, *Dekartova smrt*, 189.

Верност Титу је, међутим, *скупља* од издаје Оца, јер задржава првосвештеника – са јатима секуларног свештенства – унутар духа паланке, будући да га неопозиво окива неаутентичним егзистенцијалним приањањем уз истину или заблуду. Јер, шта значи тврђење да је аутентични егзистенцијални став – као уточиште става и духа отворености – смештен „између истине и заблуде, а никада у заблуди или у истини" (169). Шта значи да он оличава дух врховне мудрости као дух односâ? То значи да је једина аутентична издаја (и отвореност) она која омогућава (на ужас паланке) издају Оца, али која на истој линији аутентичности захтева (на ужас Константиновића и секуларног свештенства) напуштање Тита. Није, наиме, могуће издати Оца а не напустити Тита и истовремено егзистенцијално *стајати* унутар односâ који се образују између истине и заблуде.

Али, Константиновић не може да постоји унутар односâ које и сам захтева, па он остаје закован за идеолошку истину о Титу. Као закован, он је апсолутно неаутентичан, сав лажан, попут Латинке Перовић која – речено на начин *Бића и језика* – као некаква авет из епохе титоистичког тријумфа руком маше онима који долазе, гледајући у њима и наставак и остварење негдашњих својих снова, па неспособна да види – та слепа и глува авет – сопствено аветињство,[141] она остаје способна да непрестано кликће: „ја никад нисам била у заблуди."

Секуларно свештенство је – на трагу *Философије паланке* – претворило *затворену отвореност* у програм, па и у идеологију, неизбежно водећи политизацији сам дух и појам *отворености*. То није било тешко учинити, јер је у *затвореној отворености*, која је тако завештана и заснована, пребивала неопходна садржина за идеологију секуларног свештенства: појам српске кривице, апологија уместо рефлексије о модернизацији, непроблематизација садашњости (титоизам) и проблематизација прошлости (грађанска подлога „поетике српског нацизма"), изостанак самоанализе. Поистовећујући српску културу са духом затвореног друштва, секуларно свештенство – идеолошком редукцијом појмова *свет* и *отвореност*, њиховим свођењем на историјске конкретизације Запада – ствара употребљиви историјски амбијент и идеолошко-вредносни контекст за саморазумљиво и непроблематично како простирање тако и усвајање новог колонијализма.

Јер, идеолошки појам отворености представља природно полазиште за неосвешћено поунутрашњивање колонијалних становишта. О томе је – некако у исто време када је настајала и *Философија паланке* – писала Хана Арент: „Ништа није тако карактеристично за политику власти у ери империјализма као то окретање од локализованих, ограничених и зато предвидљивих циљева националног интереса, ка трци без граница, сила

141 Radomir Konstantinović, „Svetislav Stefanović", 454.

које могу лутати и опустошити целу планету без одређене националне и територијалне сврхе и стога без предвидљивог правца."[142] У часу спајања идеолошког схватања отворености и светскоисторијског империјалног вектора ступамо на пут поунутрашњивања колонијалних становишта: на том путу настају различити и историјски осведочени облици сужавања слободе – о којима ништа не казује ни *Философија паланке* ни идеологија секуларног свештенства нашег времена – као и бројне форме историјске и културне неаутентичности. Јер, идеолошко (неосвешћено) схватање отворености за свет успоставља се као отвореност за објективацију и – отуд – као отвореност за колонијализацију.

Ствари се све више разлажу, ишчезавају трагови живота, само се големо јато црних птица у ниском лету сместило у крошње високих дрвета: и киша досадно сипи. Јер, „где је дух паланке ту пада киша" (149). Зашто – када се већ и ноћ спустила на провинцију – у даљини нема ниједне лампе која макар неприметно жмирка очима?

[142] Hana Arent, *Izvori totalitarizma*, XXII.

О СРПСКОМ СТАНОВИШТУ

Национално и универзално

Како се догодило да наша јавна свест постане плод укрштања различитих културних политика од којих ниједна није српска? Зашто не постоји српска културна политика, већ постоји само понеки импулс који би је могао наговестити? Дуготрајни недостатак културне политике огледа се у свим подручјима јавне свести: и у политичком, и у пословном, и у медијском. То би могла бити *акшуелна* последица опште и дуготрајне друштвене неуређености, која прожима – на начин дубинског и инерцијског континуитета – готово сва институционализована и јавна подручја. Али, овај недостатак *исшоријски* можемо схватити и као плод дубоке пукотине у осећању националног идентитета, која је настала услед историјског наслеђа: померања са југа на север, са истока на запад, дуготрајног постојања у подунавском културном окружењу, настајања контактне културе са преовлађујућом православном и садржајном како исламском тако и католичком компонентом. Настали у дугом трајању, ови моменти проблематизације националног идентитета добили су посебну снагу услед распростирања идејâ и идеологијâ југословенства и комунизма. Оне су се показале пресуднијим од укупног наслеђа, јер су деловале снагом модернизацијских историјских процеса.

Сáмо непостојање српске културне политике није, међутим, тек последица спонтаности него и плод делатних и делотворних настојања. Јер, нема историјског и политичког стања које није резултанта дејстава сила којима је неопходно: баш у облику у ком постоји. Отуд непостојање српске културне политике погодује – као у сваком таквом случају – оним културним и политичким дејствима која имају корист од таквог стања ствари. Јер, наш проблем није у томе *шша* ће неко рећи, пошто свако говори оно што жели, већ је наш главни проблем садржан у сазнању о томе да – без икаквог размишљања и процењивања – усвајамо туђе становиште о себи самима, иако је лако препознатљиво да нам се намеће да гледамо себе очима оних који своје интересе остварују науштрб наших интереса.

У заснивању српске културне политике, у реконструкцији њених импулса у прошлости, импулса у којима можемо назрети *начине* којима се она може остваривати, *методе* за којима би ваљало да посегне, *моменте* у којима долази у вишеструки дотицај са другим културним политикама, од одлучујуће је – начелне и регулативне – улоге појам *српског становишта*. То би требало да буде темељни појам српске културне политике.

Питање о њему поставио је – у контексту непрестане југословенске кризе, у години 1934, са дубинским осећањем за фаталност историјских токова којима је био сведок – Милош Црњански. Он је уочио да постоји читав један комплекс тема и мотива који увек бива активиран као препрека управљена против свести о српском становишту. Отуд је неопходно отклонити тај пропагандистички нанос, да би се уопште могли назрети могући садржаји свести о српском становишту. Шта то значи? Потребно је гледати на ствари „без југословенства, савремених парола државе и економије и социјалних потреба",[1] без наметнуте – и отуд асиметричне – симетрије по којој се „сваки проблем поставља... у знаку словенштине и хрватства", док је „са друге стране забрањено... гледати га са српског становишта".[2]

Неопходно је – истовремено – и „скидање те окупацијске атмосфере са српства".[3] Ова алузија Црњанског подразумева сасвим конкретно присуство оних идеја и речи које стварају тадашње поистовећивање *српства* са *окупатором* у Југославији. Управо је понављање тих идеја и њихово утискивање у јавну свест створило општу позадину на којој се обликује сам појам *југословенског уједињења*. Тако Крлежа – 1926. године – описује како се „данас... у београдском парламенту одвија она иста унионистичка комедија, која се у хрватском политичком животу играла за последњих шездесет година (од мађарско-хрватске нагодбе године 1868. до хрватско-српског споразума године 1925), да је наша земља остала објектом окупације".[4] Тако је у јавној свести настајала окупацијска атмосфера око српства. Она је превасходно проистицала из хрватске и комунистичке идеолошке перспективе. Насупрот њој, постојала је и аутентична југословенска перспектива, у којој је – у истим годинама – исказивано огорчење на негацију идеје уједињења: идеје која је отклањала и саму помисао о окупацији. То огорчење дочарава Андрићева слика „једног адвоката" који у скупштини „дрскошћу роба и уз гарантовану некажњивост, негира јединство". Са ког становишта се обликује ово огорчење? Из свести у којој постоји симбол

[1] Милош Црњански, *Политички списи*, приредио Зоран Аврамовић, Сфаирос, Београд, 1989, 65.

[2] Милош Црњански, *Политички списи*, 66.

[3] Милош Црњански, *Политички списи*, 66.

[4] Мирослав Крлежа, *Десет крвавих година*, Изабрана дјела, књига VI, Слобода, Београд, 1977, 209.

„уједињења на ком ваља радити".[5] То је разлика између хрватског и југословенског становишта у том времену.

Неопходно је, дакле, уклонити ове вишедеценијске предрасуде које се употребљавају као *меншални блокашори* у јавној свести. Јер, оне се по аутоматизму активирају на најмањи импулс српске културне политике, да би се очувао систем непрекорачивих опозиција, систем наводно нерешивих противречности између Србије и Европе, између српских националних права и модерних историјских токова: систем лажі који кристализује једну давнашњу сугестију и претвара је у делотворно начело јавног мишљења, циљано нас онемогућавајући да рационално осветлимо *срйско сшановишше.*

Црњанском се – већ 1934. године – чинило да је наступио „дванаести час и полазна тачка" да се и у јавној свести укорени „потреба једног чисто српског гледишта на ствари, српског егоизма и скретања са осећајног и надземаљског расправљања ствари, на реална гледишта и становишта у складу са интересима српства".[6] Суочавамо се, дакле, са сазнањем о томе да је југословенство било – у многим историјским садржајима, посебно у јавно подстицаним представама о њима – емотивна и ирационална пројекција, да у њему постоји известан надреални потенцијал који га чини подложним критици са *срйскоī сшановишша.* Та критика може, дакле, имати потпуно рационално утемељење.

Тек када се – после пет година, у 1939. години, са Бановином Хрватском – буду појавили конкретни и административни обриси које је донела неосвешћена апсолутизација југословенства, као натприродни и идеолошки конструкт југословенства, у коме је „убрзано и ужурбано брисано све што је било српско, док се са поштоване друге стране оперише стално аутономијама, сепаратизмом и захтевима",[7] српска грађанска интелигенција – оличена у Српском културном клубу – постаје донекле спремна да се са оклевањем и резервама примакне српском становишту.

Све се одиграло тачно по предвиђањима Црњанског. Јер, он је опомињао како ће наставити да траје „и даље ова досадна комедија"[8] уколико се јавно не искристалише свест о српском становишту. То, међутим, не би била последња ствар у једном историјском кретању, будући да би се оно окончало „још једном као српска трагедија":[9] ово је сасвим прецизан наговештај онога што се збивало између 1941. и 1945. године. У околностима у којима је Црњански наглашавао неодложност постојања српског становишта у разумевању и процењивању историјских и политичких прилика као да је

[5] Ivo Andrić, *Umetnik i njegovo delo*, Sabrana djela, knjiga XIII, Sarajevo, 1976, 204.
[6] Милош Црњански, *Полишички сйиси*, 64.
[7] Милош Црњански, *Полишички сйиси*, 65.
[8] Милош Црњански, *Полишички сйиси*, 64.
[9] Милош Црњански, *Полишички сйиси*, 64.

било више повољних него ограничавајућих момената. У садашњим околностима – као последица распада Југославије –појавио се културни вакуум. Али, лишена културне политике, наша држава не извлачи никакву корист из сазнања о тренутном одсуству надзиратеља, о отвореном простору културне слободе. Јер, ако смо *због* Југославије морали да прећуткујемо историјске и културне чињенице, зашто бисмо сада то морали? Отуд је природно да се образује „политика која би била ни мало наметљива, ни мало насилна, али чисто српска“:[10] она би била посвећена „не Србијанцима, него Србима“.[11] Њену најширу позадину оличава српска културна политика, као што је у њеном језгру – српско становиште.

Оно представља најмањи заједнички именитељ како политичке акције тако и српске културе као контактне културе три вере; оно подразумева чинове одржавања, саморазумевања и самоусавршавања политичких, државних, симболичких и културних начина постојања српског народа. Отуд је српско становиште – ако га схватимо начелно – дубоко сплетено са вољом за постојањем, која се ни човеку ни народу не може наметнути, која није обавезујућа него изборна чињеница. То подразумева човекову могућност да не изабере начин егзистенције који је везан за националну културу. Али, овде је реч о оном избору који оличава приањање уз идеју националне културе.

У јавној свести постоји устаљена предрасуда о држави или култури као природним појавама: оне се поимају као сунце или небо којих ће бити шта год ми чинили или не чинили. Али, њих неће бити ако немамо вољу да их буде. То је као кућа, као породица, као живот – морамо стално да улажемо, често и без гаранција. Ко нам гарантује да ћемо живети када ујутру устанемо? За нас је, међутим, кључно да ли желимо да живимо или не, да ли устајемо или не. Није тачно да државе или културе мора бити: може и да их не буде. Јер, постоје конкретни интереси који су управљени на то да их не буде. Свет није *постао* никакво бесконфликтно подручје, ма колико да „сањамо како је свет постао екумена, један секуларни црквени синод за промену света, за свест и за добро управљање“, ма колико да смо склони да подлегнемо оваквом схватању „глобализма који би се могао назвати екуменским глобализмом“.[12]

У овом начелном виду, српско становиште је *исходиште* српске егзистенције, политике као визије, културе као симболичког универзума. Сáма реч *исходиште* има у српском језику два – готово супротна – значења. Она означава *почетак*: као место одакле нешто потиче, где се нешто отвара,

[10] Милош Црњански, *Политички списи*, 65.

[11] Милош Црњански, *Политички списи*, 66.

[12] Rüdiger Safranski, *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2006, 28.

појављује; као полазна тачка, полазиште. Али, она означава и *крај*: као оно што проистиче из неке акције или радње, резултат, свршетак.[13] То нам омогућава да у њој препознамо и регулативни вид српског становишта. Јер, у том виду она постаје херменеутички појам који припада херменеутичком кругу: почетно – као првобитно-егзистенцијално – становиште бива читавим низом различитих посредовања, било партикуларних било универзалних, политичких и државних, културних и историјских, потврђено у мери да се, у непосредној близини тачке гледишта са које се процењује, увек појављује као истоветно, али неупоредиво богатије смислом.

Да би била култура, српска култура мора имати универзалне претпоставке. Али, српска културна политика – као најшира подлога егзистенцијалне акције, како појединачне тако и колективне – бива вођена идејом о српском становишту, која омогућава кореспонденцију између различитих форми живота: друштвене, историјске, политичке, уметничке, националне, универзалне. Она омогућава човеков прелазак из подручја нације у подручје културе које трансцендира саму нацију. Тако се почетни појам егзистенцијалне акције помоћу посредовања која образује српско становиште – политичких, културних, државних – појављује у завршном облику универзалног појма.

Српско становиште омогућава, отуд, окупљање сила националног и историјског, културног и симболичког кретања у универзалном подручју српске културе. Ово претварање живота – као чина, као дејства, као нагонског и свесног кретања људи – у речи, слике, представе и симболе увек је, наравно, могуће и ван посредујућег дејства српског становишта, премда није замисливо без неког посредујућег дејства, што значи да би оно свакако постало део неке симболичке конфигурације. Али, конфигурација коју називамо српском културом битно је предодређена улогом коју српско становиште треба да има у културној политици.

Југословенсшво и комунизам

Желимо ли да оцртамо критику улоге коју су одиграле идеје југословенства и идеје комунизма у српској културној политици, као и да назначимо могућу улогу српског становишта у нашој културноисторијској ситуацији, можемо се подсетити сазнања о историји која је код Тојнбија ипак преовлађујуће присутна у једном разуђеном појму историје културе. Историја симболичких форми – удео мита, језика, обичаја, промена и преображења – јесте дубинска позадина историјских догађаја и личности.

[13] *Речник срйскохрвашскої књижевноі и народноі језика*, књига VIII, САНУ, Београд, 1973, 412–413.

У тој морфологији историје средишњи појам је један од кључних појмова XIX века – појам декаденције. Идеја декаденције подразумева, наиме, једну органицистичку схему по којој се људска друштва, системи култура и историјски догађаји одвијају у складу са представом о рођењу, расту, зрелости, старењу и ишчезавању биолошких организама. Фридрих Ниче је филозофски продубио смисао ове идеје, која је обухватила и схватање историје, па је моћно одјекнула у чувеном делу Освалда Шпенглера *Пропаст Запада*. Тај утицај на Тојбија је сасвим изразит. У овој панорами идеја, прикладно је указати на књигу Николаја Данилевског *Русија и Европа*, у којој су описани културноисторијски типови друштава, јер је њен скраћени немачки превод био – како казује Питирим Сорокин – део Шпенглерове библиотеке.[14]

На овој позадини настаје Тојнбијев опис успонâ и падова цивилизација које представљају учеснике историјског кретања у распону од неколико хиљада година. Тојнби је – током дугих година у којима је писао *Проучавање историје* – непрестано повећавао број описаних цивилизација, сматрајући њихову пропаст догођеном или још ненасталом, али готово неминовном. Тако западна цивилизација оличава једно кретање које наводи на помисао о њеном сумраку, али Тојнби одржава велику амбиваленцију у часу када би тај сумрак требало безусловно огласити за њену пропаст. Ова амбиваленција је сигнал Тојнбијеве тежње да се одвоји од схеме декаденције која је тако снажно утиснута у његово виђење историје. Али, његово одвајање остаје релативно, будући да ће он – у важним аспектима – наставити да следи историјску схему декаденције.

Такав је његов опис развоја уметности: „напуштање традиционалног стила у уметности представља индикацију да је цивилизација повезана са тим стилом већ одавно расточена и да се налази у фази распада."[15] Овакво разумевање уметничког феномена и повезивање са друштвеним феноменом представља класичан пример органицистичког поимања историје, које ће имати своје широке модерне одјеке: од Ничеа до Лукача. Осамостаљивање делова на рачун целине, хипертрофија делова и њихово фрагментаризовање, као нови начин посматрања целине а не њен пуки нестанак, представљаће уметнички поступак авангардне уметности који ће мислиоци органицистичког профила увек схватати као крај уметности који одсликава крај њене културе.[16]

Свако обнављање свести о српском становишту неминовно претпоставља различите типове односа које српска култура – и у државној, и у националној, и у уметничкој форми – успоставља са западном цивилизацијом.

[14] Nikola Milošević, *Antinomije marksističkih ideologija*, BIGZ, Beograd, 1990, 375.

[15] Арнолд Тојнби, *Проучавање историје*, превео Ђурица Крстић, Службени лист СЦГ – Београд, ЦИД – Подгорица, 2002, 226.

[16] Nikola Milošević, *Šta Lukač duguje Ničeu*, I, Slovo ljubve, Beograd, 1979, 81–97, 160–191.

Отуд Тојнбијеве назнаке о могућем сумраку западне цивилизације остају од битног значаја за било какву могућу претпоставку о српском становишту. Посебну пажњу побуђују три Тојнбијева појма: представа о историјском кретању које отискује *фигуру точка*; теорија изазова-и-одговора; појам и одговорност елите.

Упркос дубоко постављеним органицистичким темељима, Тојнбијево схватање историјског кретања вођено је тежњом да се глобални историјски токови одвоје од схеме декаденције. Отуд Тојнби настоји да кружно кретање, које је карактеристично за схему декаденције, отклони у корист линеарног кретања: „метафора са точком и сама пружа илустрацију феномена понављања који је нераздвојан од прогреса. Кретање точка је очигледно 'понављајуће' у односу на саму осовину точка, али је точак само зато сачињен и причвршћен за своју осовину да би омогућио кретање возилу чији је он само један део, па чињеница што возило – које је разлог постојања точка – може да се креће само због кружног кретања точка око своје осовине не приморава само возило да се креће као вртешка на кружној путањи." Ова метафора са точком, која назначује како је могућ разрешив однос између кружног и линеарног кретања у историји цивилизације, могла би бити погодна да осветли улогу српског становишта у вишеслојном поимању националног идентитета.

Јер, српско становиште – кружном структуром свог заснивања – одговара Тојбијевој представи о малом точку. Оно што се понавља у различитим периодима времена омогућава националне, политичке, културне, друштвене константе српског становишта. Ту има нечег одређујућег, неке свести о границама – отуд круг а не линија – која је тако карактеристична за идентитет: како лични тако и колективни. Али, то кретање по путањи српског становишта није нужно у спору са идејом прогреса. Јер, она одговара Тојнбијевој слици возила: као део ширих путања идентитета – наднационалних (југословенских), конфесионалних, цивилизацијских (европских) – којима стреми „возило", српско становиште припада универзалном културном кретању.

То нас одводи закључку: „чињеница што смо у својој анализи процеса цивилизација открили да постоје покрети који се понављају – не значи да је и сам процес истог кружног карактера као и ти покрети." Јер, „велико кретање са којим су мала повезана није повратно већ прогресивно." Ако и задржимо сумњу у овако обликовану идеју прогреса, јер ју је Тојнби одвећ поистоветио са представом о линеарном кретању времена, однос малог и великог точка назначује како српско становиште, схваћено у кретању карактеристичном за мали точак, није у нужном сукобу – како нам неистинито намеће секуларно свештенство – са цивилизацијским великим точком. Јер, сви покрети самопотврђивања српске културе по себи су неутрални са

становишта *ритма* који се успоставља са великим цивилизацијским кретањем. Управо *круг*, као потврђивање почетка и краја у исходишту српског становишта, обезбеђујући путању културе и идентитета, омогућава једно далекосежније цивилизацијско померање. Улога српске културне политике би и била да утире пут *овако* заснованој универзалности. Шта то значи? „Ова хармонија два различита кретања – велико и неизмењиво кретање рођено на крилима малог које се понавља – можда је суштина онога што подразумевамо под појмом 'ритам'."[17]

Кључна идеја којом Тојнби описује унутрашњи механизам историјског кретања подразумева однос између изазова-и-одговора. Цивилизације – у свом кретању – наилазе на различите *изазове*. Од начина на који оне одговарају на те изазове зависи њихов опстанак: ако не успеју да прикладно одговоре изазову, оне бивају осуђене на нестајање, које може трајати вековима; ако, пак,успешно одговоре, оне су још увек цивилизације у успону. Изазов, такође, да би уопште постојао, мора да има сасвим прикладну снагу: ако је сувише јак, он ће онемогућити цивилизације да му успешно одговоре, а ако је одвећ слаб, он их неће ни подстаћи на одговор, па је „најстимулативнији изазов онај чија је јачина на средини између претераног интензитета и слабог интензитета".[18] Само такав изазов стимулише цивилизацију „да добије импулс за остварење још једног корака: од достигнућа до нове борбе, од решења једног проблема до отварања другог, од јина поново до јанга".[19]

У складу са оваквим описом дијалектике историјског кретања, изазов југословенства и изазов комунизма спадају у релативно стимулативне изазове који су били – у XX веку – постављени пред српску културу. Јер, ако помислимо на интегративне компоненте модерног времена – у облику сложених државних заједница и у облику интернационалне идеолошке конструкције – ти изазови нису били ни прејаки ни преслаби. Одговори које је српска култура историјски обликовала били су, међутим, сасвим неприкладни и неодговарајући: *због* напуштања српског становишта. Они нису дали само негативне историјске резултате него су условили непрестану дезоријентацију српске културне политике.

Ако су изазови југословенства и комунизма захтевали друкчије одговоре, онда то искуствено поткрепљено сазнање позива на промену у понашању. Јер, ни обнављање таквих изазова са друкчијим идеолошким образложењима и историјским замајцима – што се са све већом снагом одиграва у скривеној и усмераваној обнови титоистичких засада у нашој јавној свести – не би ваљало да почива на било којој форми напуштања српског становишта. Зашто? Зато што су сви облици напуштања српског

[17] Арнолд Тојнби, *Проучавање историје*, 221.
[18] Арнолд Тојнби, *Проучавање историје*, 166.
[19] Арнолд Тојнби, *Проучавање историје*, 167.

становишта – интегрално или титоистичко југословенство – створили дубоко негативно историјско искуство. Неопходно је, дакле, на сваки изазов који нам долази као плод кретања *епохално-историјског возила*, који отуд задаје проналажење одговарајућег ритма у обртајима малог точка, одговорити обнављањем и усавршавањем свести о српском становишту.

Исти механизам питања-и-одговора, који делује на нивоу читавих цивилизација, Тојнби препознаје и у структури историјских личности: наведене да се повуку из света у часу када се суоче са изазовом, ове личности – унутрашњим разрешењем које води одговору пред изазовом – враћају се у свет у часу када се одлучује о опстанку или успону цивилизација.[20] Ова схема повлачења-и-повратка, у чијој позадини можемо видети Ничеовог Заратустру, служи Тојнбију да би нагласио како су за судбину цивилизација изузетно одговорне елите. Њихова је дужност да разумеју природу изазова који се поставља пред цивилизацију, као и да пронађу епохално прикладан одговор на такав изазов. Изазов југословенства био је прејак за концептуални одговор српске интелектуалне елите, пошто ју је навео да некритички поистовети српско и југословенско становиште, да затоми свест о српској културној политици као подручју непрестаног постојања разлике, да некритички пренебрегне и негативно искуство религије као вододелнице народа.

Није спорно да је Југославија била у високом степену наметнута као решење Запада; нема сумње у то да је српска интелектуална елита у њој видела најбоље национално решење за српски народ. Али, прилично је нејасно зашто је та елита остала при југословенском решењу и кад је неуспех Југославије постао очигледан. То утолико више зачуђује ако се упореди са врло изоштреном свешћу о искушењима и изазовима које доноси сама идеја *уједињења*: „Уједињење српског народа представља, може бити, компликованији проблем него уједињење ма ког другог народа. Срби су подељени на две државе а на три вере; неослобођене њихове земље налазе се нешто под Аустријом, а нешто под Турском; ослобађајући оне прве, имаћемо, између осталога, да рачунамо с хрватским сепаратизмом и с црногорским партикуларизмом; ослобађајући оне друге, имаћемо да рачунамо са шовинизмом бугарским и са мегаломанијом грчком."[21] Ова свест је обликована превасходно са српског становишта. Тек када дође до историјског усвајања југословенског становишта као да почиње да чили јасна свест о опасностима које *југословенско уједињење* у себи носи. Слободан Јовановић је – на почетку Другог светског рата, у Српском културном клубу – одржао предавање, које

[20] Арнолд Тојнби, *Проучавање историје*, 189.

[21] Слободан Јовановић, „Спољашња политика Србије у XIX веку", *Српски књижевни гласник*, Београд, 1901, књ. 4, св. 6, 472–473.

је имало за циљ да укаже на значај опстанка Југославије.[22] И после Другог светског рата, и као емигрант, он је говорио да и „ако би се ударао плот" из разлога „најмањег ризика" требало би остати веран југословенској идеји. Тешко је докучити шта је било пресудно за овакву опредељеност: дубоко укорењен страх пред обновом Аустро-Угарске, неко недовољно јасно поверење у неодређену наднационалну идеју југословенства као најсигурнији српски заклон пред застрашујућом католичко-германском претњом, нада да би једна мултиконфесионална идеја могла имати знатну подршку од секуларних центара моћи: од – рецимо – масонерије.

Српски интелектуалци су као заштиту од спољашње претње – која је стално доводила у питање опстанак Србије – прихватили поунутрашњивање исте претње: и док је било разложно претпоставити да је лакше носити се са непрестаним хрватским сепаратизмом него са хабзбуршком политиком, дотле је до данас остало потпуно неосветљено колико је таква одлука донела негативних последица када је реч о стабилности и осећању српског идентитета. Јер, постојање спољашње претње отклања илузије о неугрожености идентитета; поунутрашњивање претње потхрањује управо те илузије.

Међу многим последицама насталим услед таквог усмерења српске интелектуалне елите могу се издвојити две: давање првенства државном (југословенском) простору над (српским) народом и одбијање да се концептуализује *српско становиште* и да оно буде подлога за свако саморазумевање националне елите. Ниједна друга елита у Југославији – било да је реч о краљевини, било да је реч о републици – није то чинила, већ су све националне елите чиниле потпуно супротне ствари од српске елите. Управо због оваквих *претходних* усмерења српске елите било је могуће прикрити размере српског пораза у дугом трајању титоистичке Југославије.

Тако се и изазов комунизма појавио као одвећ јак, премда са других разлога: како није дозвољавао – пропагандном и административном присилом – прикладно образовање свести о искуству геноцида, како је онемогућавао прикладну а наметао идеологизовану концептуализацију искуства геноцида, поново је изостао прикладан одговор у српској културнополитичкој свести. Привид државе и поистовећивање са југословенством спречавали су – снагом наслеђених и усвојених искустава и предрасуда – трезвен увид у стање сопственог народа.

У папирима Михаила Константиновића сачувани су показатељи како су – приликом стварања Бановине Хрватске – сви католици рачунати у Хрвате, док су сви православци рачунати у Србе: муслимани су посматрани као посебна целина. Титоистичко југословенство озаконило је све

[22] Слободан Јовановић, „Југословенство у прошлости и будућности", *Српски глас*, Београд, год. I, број 4, четвртак 7. децембар 1939, 1–2.

процесе унификације који се односе на Хрвате, па је нестало Срба католика и Буњеваца, док је истовремено подстицало све процесе дезинтеграције Срба, прогласивши нове нације: Македонце и Црногорце. То показује да је југословенство за Хрвате било интегративна сила, док је на Србе деловало дезинтегративно. Зашто?

То је резултат једног далекосежног кретања: за хрватску културну политику, југословенство је превасходно било *средсШво* за остваривање националне еманципације, средство које води до самоостварења као троструког циља: државног, дискриминаторског и доминацијског. За српску културну политику, југословенство је увек било *циљ* којем су подређени сви елементи самоостварења. Отуд је настала српска тежња за поистовећивањем са Југославијом: и када су тежили доминацији, Срби су настојали да *несШану* у југословенству. Тако су Срби били подложни *несШајању* у Југославији, док су Хрвати припадали супротном процесу: *насШајању* кроз Југославију. Нестанком Југославије, Срби бивају затечени у нестајању. Из те ситуације неопходно је осмислити *сриско сШановишШе.*

То значи да треба ускладити свест са ситуацијом, да се треба вратити на околности у којима нема ни југословенства ни комунизма. Стојећи на српском становишту, „дубоко потресен неопростивим изгредима и насилним нападима, извршеним прошле недеље у Загребу против свега што је српско“,[23] Стојан Новаковић је – у писму од 25. VIII/ 6. IX 1902. године – поднео оставку на чланство у Југославенској академији у Загребу. Он је то објаснио – у писму Јагићу од 29. септембра 1903. године – сазнањем да „цео свет, па и Хрвати и Бугари, хоће од Србије, претенциозног назвања Краљевине, која је само део српства (по ономе pars pro toto) да начине гроб а не огњиште српства. Мени се чинило да је, у интересу општем, нама Србима, заставницима народносне борбе, дужност да бранимо и своје племе и своју земљу и прави смисао њихов у историји.“[24] Није реч ни о каквом интелектуалном поистовећивању са политичким налозима, већ је реч о дубоко *аушономној* свести о дужности која проистиче управо из универзалног – „у интересу општем“ – неслагања са разобрученим насиљем, које је било само наговештај онога што долази са геноцидом.

Постоји, дакле, свест о том насиљу, која се не прикрива у идеје и идеологије југословенства и комунизма, као што се то – после геноцида – догађало у титоистичкој Југославији, која се не замућује неугодношћу самог призора, као што су се уклањали и преиначавали споменици геноцида, која не подлеже рационализацијама у титоистичким оквирима кривотворене културе сећања, него захтева чин као плод културне политике засноване на

[23] Василије Ђ. Крестић, „Оставке двојице академика“, *Даница за годину 2002*, Вукова задужбина, Београд, 2001 153.
[24] Василије Ђ. Крестић, „Оставке двојице академика“, 156.

српском становишту: иако је Србија – као држава – слаба да би затражила, а камоли добила сатисфакцију због насиља над српским народом, можда баш због таквих околности, у којима би се „сва реакција од стране Србије ограничила... на београдски митинг", јача индивидуална дужност интелектуалаца: „Томе сам ја хтео да додам своју демонстрацију, којом сам хтео да покажем Србијанцима: да треба чим се год може бранити племе своје свуда – а осталима: да за њих Србија није равнодушна кад су у невољи."[25]

Лишена српског становишта, српска интелектуална елита је – и пред изазовом југословенства, и пред изазовом комунизма – сама себе ослепела, сама себи ускратила слободу да се суочи са негативним историјским искуством. Ово самоускраћивање слободе одмах је довело до утрнућа јавне свести о српској културној политици. То значи да је *слобода* нужан услов за образовање српског становишта: она је неопходна и као спољашња и као унутрашња слобода; она не прихвата ни отворено насиље, ни наметнуте табуе, ни интелектуални и морални кетман.

Ако је слобода conditio sine qua non сваког образовања свести о српском становишту, онда непрестано компромитовање демократског и националног садржаја јавне сцене, које доследно спроводи – кроз различите облике искључивања неистомишљеникâ – секуларно свештенство, управо циља на саму идеју слободе. Томе иде у сусрет непрестано наметање граничника српској интелектуалној свести: некад у име југословенства, сада у име регионалне сарадње и „југосфере"; некад у име комунистичке друштвене једнакости, сада у име европске тржишне ефикасности; некад у име комунистичког интернационализма, сада у име заједнице европских народа. У име неосвешћеног усвајања тих појмова, српска интелектуална свест треба да затвори очи пред искуственом и историјском евиденцијом: она треба да себи ускрати слободу сазнања и концептуализацију српске културне политике. У тим прећутним, скрајнутим и делотворним налозима – које непрестано оглашава секуларно свештенство – налази се одлучујући разлог за обнову титоистичког југословенства.

Тојнбијева филозофија историје, упркос бројних и значајних приговора који су јој упућени, може бити од користи у разумевању српске културне политике, пошто се налази у релевантном односу са духовном ситуацијом савременог света. Јер, актуелни светскоисторијски процеси могу се осмотрити и у паралели са Тојнбијевим анализама раста и пада светских цивилизација. Када Тојнби нагласи како се „индустријски систем дао... пре сто педесет година на посао да преобликује економску структуру тог света на два начина: и један и други водили су у правцу светског јединства",[26] онда

[25] Василије Ђ. Крестић, „Оставке двојице академика", 156.
[26] Арнолд Тојнби, *Проучавање историје*, 248–249.

можемо уочити свест о генези процеса *глобализације*. И неповерења према том процесу, и оптужбе његових виновника, могли би се ослањати на Тојнбијеве увиде о томе „да је свих седам од осам преосталих [цивилизација] у различитим степенима, изложено претњи уништења или асимилације од стране осмог, то јест наше сопствене цивилизације Запада".[27] Ни правац дејства процеса *глобализације* није тешко повезати са неким Тојнбијевим тврђењима, јер он наглашава како је „у борби за егзистенцију Запад... сатерао своје савременике до зида и заплео их у мреже своје економске и политичке надмоћи, али још увек није успео да их лиши њихових особених култура".[28]

Тако откривамо како постоје историјска дејства која подразумевају успостављање – поред економске, војне и политичке – и културне надмоћи Запада, која треба да отпочне *уклањањем* „особених култура". То је нешто што тек треба да се одигра: „док су економска и политичка мапа света за сада позападњене, културна мапа остаје суштински онаква каква је била пре но што је наше Западно друштво отпочело са својим динамичним економским и политичким освајањем".[29] У разуђеној палети увидâ, Тојнби је, дакле, наговестио могуће сукобе у самом историјском кретању: све до сукоба цивилизација.[30] Он није био пуки негативни пророк него је показао значајну уздржаност филозофа историје који прецизно опажа како не постоји обавезна корелација између напретка у техници и прогреса цивилизације,[31] јер „опадање није по свом пореклу техничко већ духовно".[32]

Тојнбијева уздржаност, па и сумњичавост пред могућностима цивилизације којој је и сам припадао, могу се схватити као изазов упућен настојању да се разумеју непредвидиви точкови историје у свом кретању кроз наш данашњи час. Свестан да је „мање вероватно да би једна далеко шира структура светског поретка – чија је изградња задатак који данас стоји пред нама – могла да се заснива на несигурним темељима чисто економских интереса",[33] свестан и великог отпора који настаје пред све уједначенијим покретима историјских точкова, Тојнби – као што је разрешење потражио у метаисторији – упућује прецизан апел по којем „нема сумње да је морални изазов пре него физички изазов оно са чиме се наше друштво суочава данас".[34] Премда је то сувише јак изазов за духовну ситуацију времена,

[27] Арнолд Тојнби, *Проучавање историје*, 213.
[28] Арнолд Тојнби, *Проучавање историје*, 15–16.
[29] Арнолд Тојнби, *Проучавање историје*, 39.
[30] Арнолд Тојнби, *Проучавање историје*, 107.
[31] Арнолд Тојнби, *Проучавање историје*, 174.
[32] Арнолд Тојнби, *Проучавање историје*, 226.
[33] Арнолд Тојнби, *Проучавање историје*, 251.
[34] Арнолд Тојнби, *Проучавање историје*, 183.

можда ће – у одговору на њега – историјски точкови разрешити недоумицу која лебди над судбином наше цивилизације.

Песимистичка претпоставка

Ако размотримо одговоре који су у српској јавној свести давани – током двадесетог века – на изазов југословенства, сучавамо се са њиховим либералистичким и социјалистичким садржајима: од унитарног преко федералног до конфедералног југословенства, од интегралног до титоистичког југословенства, од парламентарног преко диктаторског и споразумашког до тоталитарно-ауторитарног југословенства. Различите државне форме, природа друштвених промена, супротстављене културне и националне идеологије оставиле су превасходно либералистичке и социјалистичке трагове на изазову југословенства. Када је реч о изазову комунизма, историјски одговор је природно био испуњен социјалистичким садржајима. Присуство ових садржаја увек је, штавише, описивано као нужно и историјски најоптималније решење: као што је југословенство – у схватањима грађанских политичара и интелектуалаца – превасходно схваћено као најбоље могуће решење *српског питања*, тако је социјализам – у схватањима „напредне" политичке и интелектуалне елите – разумеван као најбоље могуће решење свеукупних југословенских сукоба. То значи да је у садржајима југословенства и социјализма увек био подразумеван и један прагматички моменат.

Обнављајући налоге југословенства и идеализујући историјску слику социјализма у српској јавној свести, што има своје важне одзиве у оцени титоизма као нашег историјског максимума, секуларно свештенство обнавља и аргументациону мрежу која почива на колоплету либералних, социјалистичких и прагматистичких садржаја. Оно што их спаја дубински је сродно Тојнбијевом опису кретања историјско-епохалног возила: то је извесно – често и неосвешћено – поистовећивање линеарног схватања времена и прогресивног историјског кретања.

Премда почива на изразитом подозрењу у човекова позитивна својства, на идеји негативне слободе, либерализам – баш због тога – налаже постављање друштвених граничника за ово распростирање негативности, па се закони и институције појављују као успешни гаранти позитивних историјских одлука и укупног историјског кретања. Пошавши из негативне претпоставке, из свести о човековој агресивности, либерални мислиоци као да утиру пут позитивној последици коју оличава институционално онемогућавање агресивности. Постоји, отуд, један позитиван улог у историјско кретање: утолико што је могуће и вероватно усавршавање начина којима се ограничава и умањује, све до нешкодљивости, друштвени распон и домашај човекове агресивности.

Социјализам, пак, носи у себи – као урођену – утопијску претпоставку, па противречно и супротносмерно историјско кретање поставља у резултанту *telos*-а, дајући му телеолошки карактер, јер га води темељном моменту човековог разотуђења, у којем се одвија скок из царства нужности у царство слободе. Вредносно неутралан, превасходно усмерен ка откривању и заступању најбољег могућег избора у конфигурацији делујућих сила, избора који сам по себи уопште не мора бити добар, али остаје најбољи од онога што је на располагању, прагматизам као да имплицира како серије најбољих избора ипак омогућавају позитивне историјске покрете.

Сва три историјска одговора – либералистички, социјалистички и прагматистички – остају испуњени свешћу о *ӣозиӣивном* и – у последњој анализи – *ойӣимисӣичком* кретању историјских точкова. Управо се та свест *ӣонавља* у садашњем тренутку: она обезбеђује дубински и не увек видљиви континуитет између наших историјских одговора на епохалне изазове. Јер, секуларно свештенство обнавља ову оптимистичку претпоставку у особеној политичкој конфигурацији коју ствара либералистичка *економска* стварност, наслеђена социјалистичка *аушоришарносш* и прагматичко неосвртање на било шта што је тренутно ван видног и дејственог историјског подручја. Од значаја је да уочимо како управо ови елементи одговарају најважнијим формама идеологије глобализма: неолибералном глобализму, антинационалистичком или мултикултуралистичком глобализму и еколошко-екуменском глобализму.[35]

Ако је наше историјско искуство – без обзира на различите и супротстављене идеологије које су испуниле двадесети век у нас – вишеструко негативно, онда је у заснивању *срӣскоī сӣановишӣа* неопходно напустити истоветни темељ претходних идеолошких и историјских решења и рационализација. То значи да у заснивању *срӣскоī сӣановишӣа* оптимистичку претпоставку – која је кључни појам идеологије секуларног свештенства – треба заменити песимистичком претпоставком. Реч је о дубокосежном подухвату. Јер, песимизам је унапред – пре сваке дискусије, а не током или после ње – постао пејоративни израз за политичко мишљење и због тога што је супротан модерном оптимизму који преовлађује како у историјском утопизму Хегелових филозофских наследника тако и у прогресивном либерализму који су засновали наследници Лока, Канта и Мила.[36]

Да бисмо разумели природу промене у начину размишљања које треба да почива на српском становишту, неопходно је да разликујемо песимизам као стање духа од песимизма као филозофске оријентације: као што је неопходно раздвојити песимизам од нихилизма, цинизма или скептицизма.

[35] Rüdiger Safranski, *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, 71–72.

[36] Joshua Foa Dienstag, *Pessimism (Philosophy, Ethic, Spirit)*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2006, XI.

Док су либерализам, социјализам и прагматизам *оптимистички* зато што проистичу из претпоставке о разуму чије ће дејство у човековој друштвеној и политичкој ситуацији коначно исходовати њеним побољшањем, дотле песимизам не налази довољно доказа за ту претпоставку и позива на размишљање.[37] Јер, „рационализам *јесте* оптимизам – ако под 'рационализмом' мислимо не само на употребу разума, већ и на веру да је разум срж капацитета хуманости и, такође, у чудесној коинциденцији, основна структура универзума“.[38]

Отуд су оспоравања песимизма плод уплива који идеје прогреса остварују у савременој свести, јер песимизам – премда тако не изгледа на површини – подрива темеље модерних политичких поредака у моменту њихове битне подударности: он одбија њихово осећање времена. На који начин? И песимизам и оптимизам – као модерне политичке оријентације – почивају на идеји о линеарности времена. Али, управо због тога, песимизам се супротставља интелектуалном маневру који је пребрзо идеју о линеарности времена асимиловао у идеју прогреса.[39] Из оптимистичке претпоставке се расцетавају различите идеологије прогреса, па њихова смена не угрожава саму оптимистичку претпоставку. Али, песимизам представља истинску замену која није безболна. Јер, његова основна сугестија почива на сазнању о томе да ми трагамо за временом и историјом на различите начине. Отуд и песимизам тражи од нас да – уместо неосвешћеног приањања уз идеју прогреса – радикално мењамо наше мишљење и о нама самима и о ономе што можемо очекивати од политике.

Песимизам нам наговештава како треба да смањимо наша очекивања од политике: он нас наизглед парадоксално поучава да немамо никаквих очекивања. Овај парадоксални наук треба пажљиво проценити. То није наук скептика који *зна* како нема ничег; то није ни наук нихилисте који *жели* да нема ничег. Реч је, наиме, о посебном начину гледања на ствари и посебном политичком становишту које се развија у сенци идеја и идеологија прогреса.[40] Јер, „ако налазимо да је немогуће вратити се на кружно или циклично становиште прошлости и ако прогресивне приче изгледају једнако митске, онда треба да размислимо о непрогресивном, линеарном кретању времена које траје – а то значи о песимизму“.[41]

Која су својства песимистичке претпоставке као темеља политичке оријентације? Она представља замену за идеју прогреса, јер отклања било какво телеолошко очекивање. То, међутим, не значи да она отклања сваку

[37] Joshua Foa Dienstag, *Pessimism (Philosophy, Ethic, Spirit)*, 18.
[38] Joshua Foa Dienstag, *Pessimism (Philosophy, Ethic, Spirit)*, 270.
[39] Joshua Foa Dienstag, *Pessimism (Philosophy, Ethic, Spirit)*, 16.
[40] Joshua Foa Dienstag, *Pessimism (Philosophy, Ethic, Spirit)*, 5.
[41] Joshua Foa Dienstag, *Pessimism (Philosophy, Ethic, Spirit)*, 16.

идеју о промени, већ сваку телеологију и нужност у тој идеји. Отуд следи да песимизам подразумева да људска природа и друштво могу бити темељито мењани у времену, али не непрестано и у свему на боље. Песимистичка политичка традиција – у коју спадају Русо, Леопарди, Шопенхауер, Ниче, Унамуно, Ками, Сиоран, Сантајана – као *модерна*, али потиснута традиција у нашем времену подразумева пледоаје за слободу, за безусловну и беспоштедну слободу увида, која му омогућава да *субверзивно* извештава о стању модерног пројекта.[42]

Зашто је песимистичка подлога погодна за заснивање српског становишта? Зато што је наше негативно историјско искуство испуњено садржајима насталим на основу оптимистичке претпоставке: и идеја југословенства, и идеја комунизма – у својим историјским остварењима – подразумевале су телеолошки карактер историјског кретања и представу о „младости" српског народа, о његовој животној способности која надјачава – готово сама по себи, као биолошка чињеница – све религијске, историјске и културне препреке.

Историјско искуство, које је настало као плод овако неосвешћеног приањања уз идеологије прогреса, које су у јавној свести привилеговале идеолошку отвореност, односно *затворену отвореност*, вишеструко је негативно: и у политичком, и у државном, и у културном погледу. Управо нам је песимистичка подлога, на којој би требало засновати српско становиште подарила сазнање о томе да су последице затворене отворености – као идеолошке отворености – изузетно близу последица што их ствара затвореност: њихова подударност каткад – у конкретним стварима – иде до поистовећивања. Управо тај субверзивни закључак настоји да сакрије идеологија секуларног свештенства.

Промена мишљења и о нама самима и о ономе што можемо очекивати од политике није, наиме, могућа без утемељења културне политике која, пак, подразумева промену самог утемељења: напуштање оптимистичке у корист песимистичке претпоставке. Јер, песимистичко становиште може се схватити као највећа могућа отвореност: и према напред, у подручју *могућег* и *пројектованог*; и према назад, у подручје *пропуштеног* и *преживљеног*. То у политичкој оријентацији значи: и ка десници, и ка левици. Оптимистичко становиште је предодређено телеологијом и затворено за кретање у назад, за преиспитивање, за одустајање, за слободну процену регресије, за сумњу у прогрес. Отуд је песимизам аутентичан, јер је отворен, док оптимизам можда може постати аутентичан, може се потврдити као такав, али он сам по себи није аутентичан, јер је затворен за једну страну времена и искуства. У подручју аутентичности, као слободе, могућа је самоанализа.

[42] Joshua Foa Dienstag, *Pessimism (Philosophy, Ethic, Spirit)*, 259.

Ако бисмо желели да макар препознамо елементе српског становишта као константе српске културне политике, неопходно је да одредимо хоризонт на којем се они уопште могу указати. Оно што *претходи* сваком препознавању различитих елемената који би требало да творе српско становиште, оно што би могло омогућити промену културне политике у нас, оно што делује као услов свих услова, јесте постепено умањивање неосвешћеног и непромишљеног, вековним историјским искуством захтеваног, поверења у силу. Јер, оно је праћено истим таквим неповерењем у културу. Српско становиште ваља утемељити унутар једног *претходног* поверења у културу, у постепено, наслеђено и непрестано побољшавано унапређивање културне политике. Јер, историјски пораз у подручју силе не може у потпуности обухватити диференцирани и вишеслојни културни хоризонт; обрнуто је могуће: нема историјске победе коју није могуће обезвредити спором, наизглед неефикасном, али дуготрајном културном разградњом.

Нису то тек претпоставке него чињенице историјског искуства. У меморандуму упућеном Форин офису, 1. октобра 1914, назначујући могуће правце разрешења југословенског проблема, Ситон-Вотсон је дао процену која представља кондензовани израз дуготрајног гледања на ствари, како у прошлости тако и у будућности: „Народи Босне и Херцеговине, Далмације, Хрватске-Славоније, Истре и Кварнера чекају своје ослобођење које је у рукама њихових слободних рођака у Србији и Црној Гори. Али, онда долази време у којем ће њихова лозинка бити: не спољашње освајање од српских армија, већ слободно и вољно јединство изнутра – једно јединство које ће очувати њихове постојеће политичке институције и културу као вредан прилог општем југословенском фонду (а овде је сигурно прогнозирати да ће цивилизованији Хрвати и Словенци ускоро у политичком животу и мишљењу нове државе преузети вођство од њихових храбрих али примитивнијих српских рођака).“[43] Овакав начин размишљања одређен је *културолошком предрасудом*.

Политичке оријентације у чијем је средишту оптимистичка претпоставка, услед заједничке прогресистичке подлоге, на којој почива идеологија секуларног свештенства, неосвешћено преузимају – као готову чињеницу – овакво *предразумевање*, оне без промишљања усвајају *културолошку предрасуду*, јер то одговара њиховој идеји о прогресу. Политичка оријентација у чијем је средишту песимистичка претпоставка може да усвоји истиносне моменте који су садржани у Ситон-Вотсоновом ставу: административна некомпетенција, привредна и друштвена неразвијеност, свакако да наводе

---

[43] *R. W. Seton-Watson i Jugoslaveni (Korespondencija 1906 -1941)*, I (1906–1918), Sveučilište u Zagrebu – Institut za hrvatsku povijest, Britanska akademija, Zagreb – London, 1976, 185.

на помисао о очигледним мањкавостима и неопходним побољшавањима српске културе.

Али, *само* политичка оријентација вођена песимистичком претпоставком спречава *тотализацију* недостатака српске културе, њихово претварање у *образац* културе и њихово простирање на целину искуства. Као што има способност да усвоји свест о знатним недостацима српске културе, као што не усваја одбијање чињеница које потврђују такву свест, тако политичка оријентација вођена песимистичком претпоставком одбија да тотализује свест о недостацима српске културе. Оптимистичка претпоставка води, дакле, *тотализацији* искуства. Песимистичка претпоставка, пак, подразумева *диференцирање* искуства, јер није у власти прогресистичке него вишесмерне идеје о историјском кретању.

Отуд она поседује способност да рашчлани Ситон-Вотсонов став. Иако је – 1909. године – разликовао Србе који су део „цивилизованијих" подручја Хабзбуршке монархије од Срба који су припадали или припадају мање цивилизованим подручјима Османске империје, Ситон-Вотсон – у 1914. години – све Србе подводи под мање цивилизован начин живота. Ова недоследност нам сугерише како културолошка предрасуда *претходи* државнополитичком сагледавању ствари. Ако би српска идеја – по мишљењу Ситон-Вотсона из 1913. године – била фаталан ударац модерном развоју и прогресу, онда његово залагање за југословенску идеју – у светлости меморандума из 1914. године – представља залагање за вођство оних култура које треба да потисну српску идеју, вођство народа који припадају западним културама у које Ситон-Вотсон дубоко верује. *Културолошка предрасуда*, дакле, рационализује доминантне облике (западних) моћи као универзализам.

Тако откривамо да су и непосредни *политички* интереси учествовали у Ситон-Вотсоновој процени односа који владају између култура унутар југословенског решења. Засновано на песимистичкој претпоставци, српско становиште нам омогућава да – кроз самоанализу – раздвојимо истините од интересних елемената у културној пројекцији Ситон-Вотсона. Оно, дакле, настоји да унапреди и побољша бројне и знатне мањкавости и недостатке српске културе, истовремено не оспоравајући универзалност српских националних права и негујући оне предности српске културе које су осведочене у формама живота и са универзалних становишта: државотворност, слободарство, песништво, сликарство, музику. Управо постојање тих предности, њихов удео у начинима егзистенције српског народа у историјском кретању, прогресистичко-телеолошки поглед циљано пренебрегава, будући да тежи *опонашању* а не *унапређивању* као обрасцу српске културе. Овако захтевна и поступна анализа подразумева *унапред* посведочено уверење у првенство културе у заснивању српског становишта.

Обележја српског становишта

Српско становиште треба концептуализовати као становиште културе, јер само на том темељу може настати политика која има и маневарски простор и унутрашњи садржај.[44] Отуд српска културна политика треба да следи *начело интегралности* које подразумева заједничке културне константе у било ком територијалном или државном подручју. То значи да је појам *српски* основни појам наше културне политике и да се он не може заменити ни са једним регионалним или територијалним појмом. Ово интегралистичко начело српске културне политике подразумева да је у прошлости српска култура образована као култура три вере: оно се, дакле, спаја са *начелом контактности*. Премда је од значаја непрестано имати на уму да је у српској култури – нарочито од појаве Доситеја – делотворан и вишесмеран *секуларни* моменат, српску културу превасходно ваља поимати као *контактну* културу три вере. Јер, то се посебно види са становишта њене прошлости, из перспективе њеног историјског кретања. Од каквог је то значаја за садашњост? Култура никада није пука садашњост него је увек и прошлост саме садашњости. То подразумева одвијање ствари у времену: прошло време постоји у култури као њена *презентност*, као садашњост прошлости. Јер, „само ако смо свесни реалности прошлости као прошлости, можемо осећати да је она жива и присутна".[45] У садашњости је, дакле, неопходна управо свест о *контактној* слици српске културе у прошлости.

Зашто? На негативној линији српске културне политике: зато што се тада не подлеже културнополитичком уписивању садашњих момената у историјско наслеђе, да би се – када то уписивање непроблематично усвојимо, односно поунутрашњимо у српској култури – историјско наслеђе производило у утемељитеља садашњих културнополитичких околности. Али, постоји и позитивна линија српске културне политике: управо оваква историјска свест о контактној природи српске културе представља погодну основу на којој је могуће образовати *контактност* становишта савремености, било као свест о разнородној природи односа који се успостављају

[44] У осврту на ову реченицу колонијални апологета поставља питање: „Зашто само на том тлу? Зашто не и на социјалном, економском, религијском, правном и, најзад, на било ком другом тлу?" (*Mi pa mi*, 51) Овакво питање превиђа да је *културно тле* најшира – разуђена и диференцирана – подлога за политику, да оно *прожима* односе између различитих подручја, у мери да уравнотежује њихове неусклађености: напетост између – рецимо – религијског и правног подручја једног друштва, као и унутар сваког од њих, најделотворније се неутралише и усклађује у облицима културе. Свако од побројаних подручја било би, отуд, знатно ужа и утолико *ризичнија* подлога.

[45] Lajonel Triling, „Osećanje za prošlost", *Književna kritika*, Beograd, god. XVIII, 6, novembar-decembar 1987, 8.

са другим културама и традицијама, било као сазнање о међузависности прошлости и садашњости у српској култури.

Као иманентно *дијалошка* култура, која подразумева аутентично *начело ошворености*, српска култура неумитно ступа у комуникацију са различитим културним круговима: од јужнословенских до европских, од источних до западних, од словенских преко немачких до англосаксонских, од православних преко католичких и протестантских до исламских. Да би комуникација била културно значајна, она ваља да подразумева *консшанше* културног идентитета, јер се на тој позадини утврђује оно чему тежи српска културна политика. Сви могући облици односа – регионални односи, „југосфера", односи са Западом, односи са Русијом – морају постојати и *унушар* српског становишта. Јер, они су потребни и реални односи живота. Али, на један начин се ти односи образују – макар и у микроструктури – ако се у том светскоисторијском процесу учествује са културно утемељеном свешћу о српском становишту, а на други начин ако те свести нема. Јер, ти односи – онолико колико је то могуће у реалном распореду сила и моћи – треба да буду *средсшво* да би се живот што је могуће више приближио *циљу* који је ситуиран у српском становишту.

Отуд „страх од европејства" не може бити „кључна идеолошка траума" у нашем заснивању српског становишта, јер оно почива на настојању да се сви могући типови односа образују на рационалан и споразуман начин. Тек *идеолоīија евроūејсшва* представља идеолошку рационализацију која треба да уклони сваку разложну и провериву аргументацију у нашим односима са Европском унијом: као организацијом у којој доминирају западне (америчке) моћи. Ова идеолошка рационализација предвиђена је – услед настојања да се одржи садашњи однос снага у нас – и као нешто што онемогућава саму замисао о *срйском сшановишшу*. Та замисао је – међутим – дубоко европски утемељена, јер почива на сазнању о томе да „политику сам увек посматрао са националног становишта, и то не само спољну политику, већ и политику уопште".[46]

У позитивним моментима разгранатих односа са западним културама, нема сумње у то колико је неопходно избећи пуко *ойонашање*, док су плодотворне различите врсте *усвајања*. У самим западним вредностима, поред аутентичног слоја онога што је и као опште још увек значајно посебно, пребивају битни универзални моменти: слобода, одговорност, индивидуалност, праведност, једнакост, плуралност, толерантност. Приањање уз те вредности несумњиво обележава приањање уз неке од универзалних потенцијала човекове егзистенције. Када је, пак, реч о западним интересима

[46] Maks Veber, *Politički spisi*, prevela Aleksandra Kostić, Filip Višnjić – Službeni glasnik, Beograd, 2006, 141.

ствари стоје другчије: приањање уз њих често обележава порицање универзалних потенцијала егзистенције *у корист* једне битно партикуларистичке компоненте егзистенције, чији је једини „универзални" симулакрум – околност да није реч о српској партикуларности. Утолико такво приањање има обележје самопорицања.

Неопходна је, отуд, непрестана и негована свест о разлици између западних вредности и западних интереса: та свест је кључни моменат српске културне политике. Она је посебно неопходна као део *отпора духа* који настаје у суочавању са идеологијом секуларног свештенства. „У отпору су два елемента посебно значајна: први елемент је спремност и способност интелектуалаца да делују колективно. Други је њихова претензија да индивидуалне поступке разумеју као последицу веровања у универзалне вредности."[47] Тако је у *отпору духа* могуће деконструисати поједине западне интересе – који су партикуларни или империјални – из перспективе западних вредности које имају универзални карактер.

Али, увек ваља имати на уму, пошто нам то открива дуготрајно негативно искуство, да је на делу једна *и* убилачка култура: историјски и актуелно манифестована. Јер, „ово комуникационо глобално друштво не конституише човечанство као делатни субјект – као што се некада филозофскоисторијски сањало. Само државе и савези имају моћ, 'човечанство' нема никакву моћ. Оно је једна бајалица у арени стварних моћи, у којој глобалне асиметрије моћи, продуктивитета и богатства стварају нови тип пада суверености: суверен је – како се показало – онај који трошкове проистекле из његове сопствене акције може свалити на другог. У том погледу, САД су сувереније него друге државе када саботирају међународне договоре."[48] Када одреди како „сама универзалност је неутрална или у противном није универзалност",[49] колонијална апологетика не примењује сопствену тврдњу на понашање западних (америчких) сила у светским пословима, као и у нашим приликама, јер не препознаје како се универзалност западних вредности историјски претвара у пуку идеолошку рационализацију западних (америчких) интереса. Због страховитог ризика који изазивају негативни начини комуникације у овако устројеној арени стварних моћи, најделотворнија остаје култура *пасивног отпора*.[50]

---

[47] Volf Lepenis, *Kultura i politika*, prevela Drinka Gojković, Geopolitika, Beograd, 2009, 175.

[48] Rüdiger Safranski, *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, 26. -

[49] *Mi pa mi*, 195.

[50] Околност да настојимо да утемељимо српско становиште у подручју културе, а не „на специфично политичком тлу" није последица настојања да се избегне суочавање са политичким поразима (*Mi pa mi*, 51), већ свести о томе да би утемељење на специфично политичком тлу унело велики ризик насиља: са́мо насиље искључујемо услед наглашеног пледирања за културу *пасивног отпора*.

Но, управо је култура *йасивної ошйора* – због потпуног одсуства свести о културној и националној дисциплини унутар српске политике – сасвим неутемељена у нашем политичком, моралном и културном понашању. Јер, „Срби су имали доста искуства у бунама и заверама, али врло мало у пасивном отпору".[51] Управо најпоузданију подлогу *йасивної ошйора* представља песимистичка претпоставка, јер она подразумева различите и не нужно повољне исходе могућих односа.[52] Премда је магистрални историјски ритам у XX веку, надахнут духом самопорицања, био негативан по српско искуство, ваља га поимати *и* као резултат постојећих и не лако (а ни нужно) промењивих историјских изазова. Као што његову историјску негативност треба рационално сагледавати, тако и заснивање српског становишта треба да буде рационално: са јасном свешћу о историјском негативитету, али и са свешћу о (могућој) неминовности. Српско становиште треба, отуд, да развије читаву палету могућих одговора на *зайадне изазове*: од минималних, преко евазивних и компромисних, до максималних.[53]

Српско становиште ваља да искључи било какво – а поготово некритичко – поистовећивање са руском политиком. На то је указивао још Стојан Новаковић. Тако је он нагласио како од 1782. године, у којој су Катарина II и Јосиф II поделили сфере утицаја на Балканском полуострву, српска политика не може из глава руских дипломата да ишчупа своју сопствену земљу из аустријске сфере, па је руска дипломатија уступала Аустроугарској час Босну и Херцеговину час Србију, а понекад и обе.[54] Та представа је оличавала *консшаншу* руске политике у XIX веку. Јер, „Никола је, у први

[51] Слободан Јовановић, „Један прилог за проучавање српског националног карактера", у: Слободан Јовановић, *Из исшорије и књижевносши*, II, Сабрана дела, том 12, Б ИГЗ, Југославијапублик, Српска књижевна задруга, Београд, 1991, 559.

[52] Овај исказ, као и читав његов контекст, показују колико је неистинита тврдња колонијалног апологете да је српско становиште „само још један покушај да се историјски осведочено посртање надахне новим оптимизмом, да се од предвидљивог пораза начини прижељкивана, фантасмагорична, небеска победа" (*Mi pa mi*, 56). Премда неистинита, она се више пута понавља (*Mi pa mi*, 28, 127). Тврђење да је становиште које у себи усваја песимистичку претпоставку као начело заправо становиште које надахњује „нови оптимизам" значи темељно неразумевање нашег предлога да се промени културна парадигма. Тај предлог је настао услед околности да је досадашња парадигма српске културне политике била безусловно заснована на оптимизму. Но, овакво тврђење колонијалног апологете значи, истовремено, свесно кривотворење текста који се критикује у складу са пропагандном идеологијом секуларног свештенства.

[53] Ова реченица показује како је неистинита тврдња колонијалног апологете да је „концепт *вишеїласносши*... туђ пред-модерном и анти-модерном националистичком/српском становишту" (*Mi pa mi*, 177).

[54] Михаило Војводић, *Сшојан Новаковић у служби националних и државних иншереса*, СКЗ, Београд, 2012, 134, 354.

мах, помишљао да начини Аустрију својим савезником, па јој је предлагао поделу Европске Турске на овој основи: њој западна половина (Босна, Херцеговина, Србија), њему источна."[55] То је било у складу са схватањем по којем је „Русија... навек сматрала да су њени прави интереси у источном делу Балканског полуострва, а не у западном", па „Горчаков предлаже Андрашију да Аустрија заузме Босну, а Русија Бугарску", јер „према њиховој погодби са Аустријом, Бугарска је била у руској сфери, а Србија није".[56] Српско становиште, истовремено, усваја историјску истину о начелној и далекосежној историјској разлици између руске и западних политика када је реч о интересима српског народа.[57] Али, та разлика није таква да би омогућавала поистовећивање са руском политиком. Стојан Новаковић је и на то указивао: „у писму које је упутио Јагићу, у мају 1880. године, изјавио је да Србија без Русије 'не би постала ни развила се' једино што би, у односу на њу, требало да сачува 'политичку независност изнутра' и што ширу 'самосталност културних права на језик и литературу народну'."[58]

Руска политика има *двосмислен карактер* у историји српског народа: некада је деловала у српском интересу, некада мимо њега, некада против српског интереса. То није само историјско него и актуелно искуство, које се понекад најјасније види у симболичним ситуацијама. Тако руски председник – у обележавању годишњице Другог светског рата, у 2005. години – није позвао српске представнике на заказану свечаност: он је *игнорисао* српско учешће у Другом светском рату. На свечану прославу је, међутим, позвао хрватског председника, ваљда као знак признања што је његов рођак командовао хрватском пуковнијом која је – у име Независне државе Хрватске и у садејству са нацистичком Немачком – нападала на Стаљинград. То је актуелни показатељ карактеристичне двосмислености руске политике.

У настојању да спречи западно умањивање руског доприноса у Другом светском рату, западно кривотворење – поготово у медијским приказивањима која обликују јавну свест – аутентичних историјских садржаја, руска политика *тотализује* историјска сазнања. Она не прихвата преиспитивање титоистичког наслеђа, диференцирање елемената антифашистичког покрета у нас, већ све историјске садржаје поставља у *перспективу* актуелних руских интереса. Тако замршеност, противречност и дубина историјских процеса ишчезавају из актуелног видокруга.

---

[55] Слободан Јовановић, „Спољашња политика Србије у XIX веку", *Српски књижевни гласник*, Београд, 1901, књ. 4, св. 3, 191.

[56] Слободан Јовановић, „Спољашња политика Србије у XIX веку", *Српски књижевни гласник*, Београд, 1901, књ. 4, св. 6, 465, 466–467, 469.

[57] Владимир Ћоровић, *Односи између Србије и Аустро-Угарске у XX веку*, Библиотека града Београда, Београд, 1992, 258–259.

[58] Михаило Војводић, *Стојан Новаковић у служби националних и државних интереса*, 184.

Отуд је критичка свест о руској политици, као политици коју није могуће непротивречно пројектовати на српску културу, јер су тачке неподударања и отпора бројне, неопходна да би се образовало српско становиште као становиште разлике. То је његова регулативна и корективна функција и у односу на „југосферу" и регионалне интеграције, и у односу на западне политике, и у односу на руску политику: *не* поистовећивање *него* опстајање-у-разлици као одлучујући моменат српске културне политике. Јер, оно води самосвести и омогућава прикладни одговор на историјски изазов. Тако је још Стојан Новаковић – 11. августа 1900. године – написао како „у Србији не би требало да има нити 'русофила' нити 'аустрофила' него једино 'Срба који ће без заноса и страсти руководити се једино трајним користима своје отаџбине'."[59]

Култура разлике

Свест о култури разлике, као срж једне разуђене културне политике, није само могућа него и оправдана у свету који карактеришу два појма проистекла из духовне ситуације времена: то су *глобализација* и *глобализам*. Премда су ови појмови међузависни, њихов садржај је битно одређен међусобним разликама.

Околност да живимо у добу глобализације открива нам да смо обухваћени једним светскоисторијским процесом који обележава неколико различитих нивоа остваривања, па је отуд оправдано наглашавати плуралистички карактер самог процеса. Сви нивои глобализације – економски, технолошки, културни, туристички, научни, комуникациони – имају три својства: то су *умрежавање*, *унификација* и *редукција*. Они су одређени умрежавањем зато што „висока мера само-референтности и само-видљивости припада модерној глобализацији", па је „све некако повезано са свим".[60] Томе иде у сусрет непрестана унификација, јер „упркос истрајавању политичких и религиозних разлика, економске и техничке форме постају све јединственије, премда на различитим нивоима развоја".[61] Српско учешће у процесима глобализације појављује се, дакле, као неминовно. Јер, ако неко и одбије да учествује у светскоисторијском кретању, он заправо бира другу форму учешћа: на начин одбијања. Али, сама неминовност учешћа подразумева једну културу учешћа која не искључује различите *начине* учествовања: они се могу разликовати на политичком, војном, економском, културном

---

[59] Михаило Војводић, *Стојан Новаковић у служби националних и државних интереса*, 127, 265.

[60] Rüdiger Safranski, *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, 17.

[61] Rüdiger Safranski, *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, 16–17.

плану. Избор у неминовности учествовања у глобализацији подразумева унутрашње диференцирање или тотализовање самог учешћа.

Али, умрежавање и унификовање – као битни моменти светскоисторијског процеса глобализације – представљају *подлогу* за обликовање глобализма као идеологије. Шта то значи? Поново смо – после комунистичког полувековља – уведени у обавезујуће координате идеолошког света у којем пред нама поново искрсавају – као изборна, могућа или ризична – нека од основних питања човековог постојања. Јер, „глобализам као идеологија ствара јединственију слику светског друштва него што је оно у реалности."[62] Настаје *тотализовање* света, пошто „глобализам као идеологија не жели да увиди повећавање неистовремености, као ни разлике у развоју, или их третира само као транзициони феномен". А зашто? Зато што „у својој сржи, глобализам је мање опис стварности него што је један захтев: он прави глобално *треба* из глобалног *јесте*". Шта је, дакле, глобализам? Он је „глобализација која постаје нормативна", да би – „као идеологија" – био „духовни аспект глобализацијске замке".[63] У том хоризонту има места за културу разлике као неопходан отклон од поунутрашњивања идеологије глобализма: као културу критичке свести и проблематизације идеолошког глобализма.

Јер, његов садашњи израз је „политизација која маркира велика подручја модерне свести".[64] Управо темељна сумња у ову свепрожимајућу политизацију има превасходни значај у хоризонту српске културне политике. Њоме се, наиме, унапређује јавна свест о српској култури као битном моменту националног идентитета. Уколико се не деконструише глобализацијска политизација отварају се капије за свеобухватно занемаривање и нестајање јавне представе о српској култури. Јер, „таква тотализација политике такође значи да све што не може бити претворено у политику рачуна се као ирелевантно".[65] Обележена у јавној свести као ирелевантна, представа о српској култури постаје у својим конкретним садржајима погодна за радикалну денационализацију и спремна за улогу која јој је намењена у остварењима других културних политика.

Неопходна је, отуд, разлика коју културна свест – настала деловањем српске културне политике – оспољава у односу на политизацију и економизам као две доминантне *редукције* у сагледавању светске целине, које конвергирају у савременом глобализму.[66] Ова разлика – као унутрашњи, начелни и регулативни чинилац у обликовању српске културе – мора бити

[62] Rüdiger Safranski, *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, 19.
[63] Rüdiger Safranski, *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, 20–21.
[64] Rüdiger Safranski, *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, 64.
[65] Rüdiger Safranski, *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, 66.
[66] Rüdiger Safranski, *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, 67.

освешћена, а не аутоматска и инстинктивна чињеница. То значи да у себи мора похранити непрестану свест о дистанци. Било да у таквој свести проналазимо одјеке Ничеовог „патоса дистанце", било да нам се учини како у њој има нечег од Бењаминовог схватања *ауре* као „једнократне појаве даљине, ма колико била близу",[67] управо овом свешћу о дистанци српска култура заузима критички и субверзивни положај у односу на идеологију глобализма, пошто је смањивање дистанце основна црта глобализованог света.[68]

Читава палета дејстава за којима српска култура и политика могу да посегну треба свакако да има одређену сврху. С којом се сврхом, дакле, појављују културна настојања да се одбије поунутрашњивање глобализма? То треба да буде део покрета самозаснивања, којим треба одредити границу, значење и препознавање онога што је српска културна и национална егзистенција. За тај отклон од глобализма, отклон који омогућава све потоње потезе, неопходан предуслов је свест о слободи као слободна свест о томе шта је српска култура.

Тада постаје пресудна свест о граници. Она одређује и *значење* и *йрепознавање*. Јер, она заснива културу разлике као једну неопходност која мање сведочи о томе *да* се постоји, а много више о томе *шшта* чини културу која постоји: та култура допире до самосазнања и *кроз* разлику у односу на друге културе. Одлучујући значај има, дакле, свест о граници, пошто „ко жели да створи сопствену чистину у друштвеној џунгли и у прекомерно бујајућој глобалној комуникацији неће моћи то да изнедри без проницљивог ограничавања".[69] Отуд би српско становиште требало да буде у језгру културе разлике. Са́мо језгро чини *слободна* свест о границама, значењу и препознавању српске културе.

Српска културна политика, пак, меандрира – по природи ствари – између глобализације, коју подразумева култура учешћа, и глобализма, који подразумева култура разлике. Степеновање и осцилирање између ових унутрашњих импулса открива у чему је одлучујућа важност коју има српско становиште: оно треба да буде критичко према идеологији глобализма *збоī* и *у корисш* неминовног српског учешћа у процесима глобализације.

Тек у таквој културнополитичкој свести може се успоставити *начело коншинуишеша* у преношењу вредности кроз мене временâ и кроз територијално раздвојена подручја. Тај континуитет подразумева комплементарност – што треба разликовати од бесконфликтности – унутрашњих односа у српској култури: перспективизам у осветљавању византијског и барокног слоја културних споменика, као и динамизам историјског сусрета

---

[67] Walter Benjamin, *Estetički ogledi*, prevele Truda Stamać i Snješka Knežević, Školska knjiga, Zagreb, 1986, 130.

[68] Rüdiger Safranski, *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, 85.

[69] Rüdiger Safranski, *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, 116.

патријархалне и модерне културе; надопуњавање регионалних и варијантних језичких разлика и дијалеката, њихову разнородност која треба да води *конверîенцији* а не дивергенцији елемената културног и националног идентитета; свест о доминантним и граничним традицијама.

Усвајање песимистичке претпоставке као темеља српске културне политике могло би имати благотворно дејство на избегавање доминантних саблазни у нашем културном и јавном понашању. Тако је могуће избећи саблазан самопрецењивања, која почива на нереалистичком и неаналитичком осветљавању историјских прилика, на неодмереном улагању у повољне околности националног и егзистенцијалног избора, на импровизаторском односу према чињеницама *ризика* који бива – без прецизног процењивања – прихваћен. Тако је, пак, могуће избећи и саблазан самопорицања, која почива на циљаном умањивању свих националних достигнућа, и у историји и у култури, и на нивоу заједнице и у чиновима појединаца, на смишљеном ниподаштавању битних и неупоредивих историјских чинова националне егзистенције.

Усвојена песимистичка претпоставка, са истанчаном свешћу о могућим историјским успесима који доносе културне неуспехе, као што се може догодити и обрнуто, са свешћу о модернизацији која није тек повољна чињеница него има противречан учинак, са утемељеном сумњом у нужност друштвених хомологија, омогућава културну подлогу која би могла утрти пут постепеној промени менталитета, навика и околности.

Унутрашње разлиставање српске културне политике, као начин њеног постојања који омогућава плуралне и напоредне правце дејства, неминовно укључује у себе и сазнање о неопходности непоистовећивања културне политике са државном влашћу. Иако су инструменти државе делотворни и ефикасни, па су учинци које они остварују најочигледнији, иако је веома важно да културна политика *ūрожме* магистрални ток друштва и многу пору власти, било да је реч о партијама леве или десне политичке оријентације, ипак је неопходно еманциповати културну свест од налога и потреба власти, неопходно је развити свест о аутономији културног деловања као аутономији *од* власти. Јер, тако бива очувано *ūерсūекūивисūичко* простирање културне политике у различитим подручјима државне, друштвене и националне средине.

То значи да државна власт има – по природи ствари – најужи маневарски простор за спровођење културне политике, да културне институције имају знатно разуђеније поље деловања, док појединци имају најшири дијапазон употребе културних средстава и сврха. Њихови односи могу бити подударни, напоредни или конфликтни. Културна политика, међутим, постоји зато да би спречила поистовећивање свих могућих *одîовора* на историјске и културне изазове, да би отклонила монокаузалност у историјским дејствима. Отуд

је неопходна еманципација од власти: ако се притиском на власт – што је честа ситуација у малим државама, поготово у окупационо-колонијалним условима – онемогућава државни вид културног деловања, онда ипак не долази до онемогућавања саме културне политике: услед разнородности њених чинилаца.

Да бисмо се актуелним процесима однарођавања Срба уопште могли супротставити, неопходно је да имамо свест о њима. Она се може образовати тек ако актуелно стање можемо ставити у откривајући однос са неким начелом или критеријумом. Тек тада можемо актуелно стање са нечим упоредити и проценити. А то залеђе би требало да буде српска културна политика: известан број чињеница и сазнања, вредности и намера који би представљао најширу позадину сваког јавног чина, било културно-просветног, било политичко-националног. Када неки такав чин изађе ван тог оквира, онда настаје увид који позива на акцију. Тада можемо открити да оно што је неопходно (свест о културној политици) није и довољно.

Јер, неопходна је државна и политичка *воља* да се свест о кршењу српских права преведе у јавни чин усмерен против кршења тих права. Ако нема те воље, ипак свест о културној политици – већ сама по себи – врши притисак на представнике политичке воље да нешто учине. Они се у неком времену могу и оглушити о тај захтев. Они се томе могу одупирати, али – будући да је притисак непрестан јер не проистиче из неке субјективности него из укорењеног и заједничког система уверења и очекивања – на крају бивају присиљени да начине корак у жељеном правцу.

Све то условљава настанак динамичног – као вишестраног и корелативног – односа између индивидуалног и колективног момента у културној политици. Реч је о историјски осведоченом сазнању. Како разумети мисао о томе да се „у основи читаве српске књижевности налази... колективно, народно начело",[70] иако је „персонално начело... мотор историје српске књижевности"?[71] Она нам сугерише како постоји неки прикривен однос између *историје* и *књижевности* у српској националној егзистенцији. Јер, књижевност има посебну улогу у историји српског народа, улогу која је битно надилазила естетску функцију и испуњавала културну и друштвену компоненту, па је – што је посебно важно – чувала национални идентитет. У дугом трајању турских векова, од пада Смедерева 1459. године до поновног изласка српског народа на светскоисторијску позорницу, 1689. године, у сеоби Арсенија III Чарнојевића, одлучујућу улогу у очувању националног самоодређења није одиграо само језик, јер су њиме говорили и други народи, већ је ту улогу одиграла и српска књижевност.

[70] Јован Деретић, *Поетика српске књижевности*, Филип Вишњић, Београд, 1997, 144.
[71] Јован Деретић, *Поетика српске књижевности*, 355.

У њој се сачувала и мирна површина средњовековног доживљаја човековог стваралачког напона, која је прекривала велике духовне и материјалне контроверзе наизглед монохромих векова, и динамична слика изнова пронађене паганске старине, која је доносила измењене видове хришћанских слика. У српској књижевности је, дакле, очувано истинско сапостојање разнородних слојева временâ и симболâ, кроз претхришћанско и хришћанско наслеђе, митске и паганске представе и каталоге средњовековних обичаја, схватања, мисли и снова, али се – у два савршена уметничка вида: кроз величанствени песнички дах народног гуслара и кроз преписе средњовековних дијака – истовремено очувала *историјска свест* големих и неписмених маса, која је омогућила да се успостави народно начело српске књижевности.

Управо је ова комуникацијска улога српске књижевности – као *колективни моменат* српске културе – омогућила да улога књижевности у српској историји постане корелативна са улогом историје у српској књижевности. На делу је двоструко преокретање: сáмо постојање књижевности освешћује историјску егзистенцију, представља знак да та егзистенција делује у колективној свести, да би постало оно што води у опседнутост историјом, у засићеност историјским фантазмима, па та опседнутост, као мора и као неуроза, заокупља магистралне правце књижевности, јер нужност историје која је јемац егзистенције мора – у облику *йоунуштрашњеноī* налога – да се оспољи у књижевној уметности која обавља улогу чувара националне самосвести.

Тада се појављује *индивидуални моменат* српске културе: кроз успон индивидуализма који доноси просвећеност и који снажно одређује својство модерног књижевног дела у српској књижевности. Зато што јој је запало да чува националну самосвест, српска књижевност мора да буде *пренасељена* историјом: и када врши апсолутну и врхунску уметничку деструкцију опседнутости историјом – као у *Лажном цару Шћепану Малом* и *Родољубцима* – српска књижевност испуњава један историјски налог у исти мах када га се ослобађа.

То је дијалектика колективног и индивидуалног момента коју посебно ваља обухватити у централним подручјима српске културне политике: то су националне научне и уметничке дисциплине. Оне треба да буду у средишту културнополитичких настојања и бриге: *језик, књижевност, историја и историја уметности*. Оне имају такво место због дуготрајне културне прошлости која обезбеђује *континуелне* тачке идентитета. Али, управо су то подручја у којима постоје елементи додира са различитим културним и симболичким традицијама, што открива *актуелне* тачке идентитета. Отуд је неопходно обликовати и *критичку и самокритичку* рефлексију – које пребивају у дијалектици колективног и индивидуалног момента у српској

култури – будући да у подручјима додира са другим културним традицијама изостајање било које од ових рефлексија отвара пут у трибализам или пут у самопорицање.

Свест о српском језику ваља одржавати мерама промишљене културне политике: све странке и све српске невладине организације требало би да имају исти захтев за уџбеницима српског језика и историје код српских ђака. Није реч ни о каквом наметању нити о нечему потпуно непознатом у српској културној историји. Јер, још је Стојан Новаковић за своју *Срӣску ӣрамаӣику* могао – при крају XIX века – да каже: „Читав низ нараштаја у Краљевини и по осталим српским крајевима, кроз пуних десет година (1880–1890) учио се по овој граматици."[72] Основно, непромењиво и руководно начело српске културне политике треба да гласи: *сви Срби ӣоворе срӣским језиком*. И док је њихово доминантно писмо *ћирилица*, јер оно изражава континуелни и савремени аспекат идентитета, дотле је њихово гранично писмо *лаӣиница*, јер оно изражава континуелни и контактни аспекат идентитета. Неопходно је, дакле, да следбеници српске културне политике буду окупљени око таквих захтева, да наметну ту тему – и такве теме – странкама које рачунају на српску публику, да подстакну њихов међусобни ривалитет у таквим стварима.

Однос између појединца и институција на драматичан начин поставља питање о улози интелектуалне елите у егзистенцијалној кризи малог народа. Као што не може да буде ни крив ни поштен, тако народ – било који народ – не може да обликује свој национални програм. На нивоу огромних маса људи може само да се појави неко мутно осећање о томе шта ваља чинити а шта није добро урадити. Оно је израсло на темељу давно усвојених искустава, предрасуда и очекивања, као и актуелизованих страхова и заблуда. То мутно осећање је толико неиздиференцирано да може одвести како у историјско жртвовање тако и у историјски злочин. Тек интелектуална елита – а нарочито њен хуманистички део – може концептуализовати, и стратешки и тактички, и у подручју сврха и у подручју средстава, неко разумевање националних интереса.

Велика је заблуда веровати да креаторе јавности обавезује свест о интелектуалној или естетској вредности. Јер, носиоци највиших естетских вредности – као Петер Хандке – прошли су кроз медијски линч у часу када су се супротставили доминантној политичкој оријентацији против Срба. Хандкеу су – у једној тако великој култури као што је немачка – чак одузимали награду *Хајнрих Хајне* на захтев политичара. Демократски изабрани политичари – у земљи која поштује људска права и дичи се слободом говора

[72] Стојан Новаковић, *Срӣска ӣрамаӣика*, Издање и штампа државне штампарије, Београд, 1894, VI.

– поновили су поступке општинског комунистичког комитета у Бијелом Пољу или градског партијског комитета у Београду.

Политичке мере дискриминације некада имају економско рухо: иако је било уговорено да фирма „Колбус" само новчано обезбеђује награду *Кандид* а да жири ради потпуно независно, „због неодобравања 'просрпског држања у ратовима на Балкану' Петера Хандкеа, немачка фирма 'Колбус' повукла је своје спонзорство награде *Кандид*, која је ове године припала великом немачком писцу."[73] То значи да интелектуалци ваља да се прилагоде и навикну на прећуткивања и ускраћивања: не треба очекивати позитивну јавну пажњу. А да ли је такав предлог разуман с обзиром на човекову потребу за позитивним одзивима? То је питање на које свако одговара по личној мери: као што се и људи сличних уверења различито сналазе у сличним приликама. Јер, неки погубе пријатеље а неки не; неки објављују књиге а некима то не полази за руком; неки живе удобно а неки сиромашно. Као Црњански и Андрић после Другог светског рата.

Много се може сагледати ако се окренемо прошлости, па и то да наизглед неразумни разлози и поступци с временом открију сврсисходан лик или добију дубљу сврху. У српској културној политици посебно место заузима комплекс инфериорности. Он се појављује код интелектуалца малог народа. Његов *унутрашњеполитички* вид обележава једну противинтелектуалну регресију: „Он уопште духовне вредности не разуме и не цени. Он све цени према томе, колико шта доприноси успеху у животу, а успех узима у 'чаршијском' смислу, дакле, сасвим материјалистички."[74] Тако настаје прединтелектуално стање свести: „Политичка амбиција једног полуинтелектуалца управо и није *политичка*. Она се састоји само у томе, да се човек кроз политику обогати, и да на високим положајима прогосподује. Он не зна ни за какве више и општије циљеве. Тек кад полуинтелектуалац избије на врхунац политичког успеха, види се како је он морално закржљао."[75] Свакако да не би било савршено када би марвени трговац имао психологију интелектуалца, па је та појава у том занату сразмерно ретка, али савршена катастрофа постаје неизбежна када – као у нашем времену – делује интелектуалац који поседује психологију марвеног трговца, премда се – на наше очи – претвара у јапија.

Тој психологији, штавише, не измиче ни *спољнополитички* вид комплекса инфериорности као комплекса који сања нашу „европеизацију": у том часу интелектуалац малог народа поунутрашњује *интересе* велике културе. Можда је могућа *друштвена неутрализација* комплекса инфериорности – ако занемаримо индивидуалну подлогу људских особина – везана

[73] „Због Срба без 'Кандида'", *Вечерње новости*, Београд, субота 24. септембар 2011, 14.
[74] Слободан Јовановић, „Један прилог за проучавање српског националног карактера", 571.
[75] Слободан Јовановић, „Један прилог за проучавање српског националног карактера", 572.

за човекову спремност да напорно и систематски ради. Али, неопходно је да српска културна политика створи подлогу за постепено отклањање темељне слабости српске културе: њеног одбијања да вреднује етику рада.

Сви ти елементи не морају донети ни тренутни ни сегментарни успех, али могу откривати путоказе ка таквим и обухватнијим успесима. Од највећег значаја би било афирмисати не-новчани вид националног ангажмана: посебно код оних који су материјално снабдевени у оквиру своје професије. То звучи идеалистички ако имамо на уму наше људе и наше прилике, али без *извесноī иgеализма* – Хегел би рекао страсти – не можемо реафирмисати запретану националну политику. Трговци су ионако увек ту, али они тргују са свим и свачим, па и са свешћу о српском језику. Свакако да је стаза кривудава, али је она и једина: одустати се ионако може одмах.

Али, *као gа* за Србе – у садашњим окупационо-колонијалним околностима – *īоӣово* и није најважније питање о томе ко ће у *срӣским земљама* владати; премда никако није свеједно ко је то, увек ће то бити неко по мери западних интереса. Отуд је најважнија ствар како од тога ко влада добити – искамчити, измолити, истрговати, као кад смо у прошлости молили везире на Порти и цара у Бечу, скадарског и видинског пашу, јер је било *ӣакво време* – битне ствари за српски народ: свест о српском језику, права Српске православне цркве, историјску свест, медије, побољшање у школама и болницама, простор за чинове самопоштовања, битан удео у војсци, полицији и управи.

Управо је непостојање српске културне политике оно што онемогућава да се виде и препознају српска национална права и да се српски политичари – свиђало се то њима или не – непрестаним и подразумеваним притиском општег мишљења приморају да нешто постигну у вези са њима. Само усредсређеним напорима српских заједница у новоствореним државама и напорима Србије, непрестаним универзализовањем српских права на међународним адресама, наглашавањем не-европских и антицивилизацијских аспеката дискриминације Срба, све до правних обраћања европским судовима и политичких апела Русији, без великих надања у тренутни успех, али упорно, могуће је српско питање држати на столу и бити у теми.

Ако су противници српских интереса – у садашњим приликама – снажно наслоњени на западне интересе, ако то нису само некадашњи противници на које је наше историјско и културно искуство навикло, па не помажу ни устанак ни буна, као у Турској, онда је потребно диверсификовати средства а усредсредити циљ. И српски политичари – корумпирани, контролисани, похлепни, властољубиви, као и сви политичари – били би приморани да делују у том правцу: сукобљавајући се чак међусобно, они би се у захтевима које износе окупационо-колонијалним властима и међународној јавности могли правдати како то чине у међусобном надметању, како то

морају чинити због општег расположења народа. Тако би – једни другима – могли давати алиби пред страним налогодавцима. То би могла бити тачка диференцијације унутар српског народа. Реч је о спором и дуготрајном, заобилазном и вијугавом, али међународно познатом путу на којем има путоказа, раскрсница и циља.

Чекају нас дуге године симулиране демократије и тихе окупације. Једино што можемо учинити јесте обликовање свести о српској културној политици и образовање различитих група за притисак. Три су правца на којима тај притисак треба вршити: интернационализација српског питања, подстицање српске државне политике да се врати својим обавезама и трансдржавно повезивање институција и појединаца у циљу образовања и очувања *интегралистичке* свести о српском националном идентитету. Не помаже вика – неопходан је упоран и безусловни рад. А шта ће бити – подсетимо се једне Гетеове алузије посвећене Немцима – и хоће ли Срба нестати, хоће ли они пустити да их свуда тлаче, хоће ли и тад бити неуништиви, у мери да и ако не буду имали отаџбину тек тада почну да се држе на окупу, то помало зависи од броја и врсте оних људи који су спремни и могу да раде у духу српске културне политике.

Слобода и хлеб

У човеку постоји особена напетост – као облик истрајне разликотворности – између онога што припада његовом *мишљењу* и онога што представља његово *живљење*. Несумњива међузависност ових човекових својстава увек је подразумевала искушења поистовећивања и недоследности. Ако настојимо да укажемо на погубне последице поистовећивања мишљења и живљења у једном човеку, у једној култури, у једном времену, ако у самом поистовећивању препознајемо рђаво схваћену обавезу доследности, онда нам се – када је реч о нашој савремености – однос између културе (као мишљења) и политике (као живљења) појављује у два комплементарна вида. Јер, „живот *уништавамо*, кад због обавезе доследности по сваку цену, па и по цену уништења, нешто желимо живети само зато што смо то промишљали“.[76] То је налог који пред нас износи искушење тоталитаризма: било у име националне или класне свести. Али, „живот *осиромашује* кад се, обавезом да будемо доследни, усудимо мислити само оно за шта мислимо да се може живети“.[77] То је искушење које пред нас износи идеологија глобализма.

Од чега се састоји то искушење? „Будући да је живот увек заједнички живот с другим људима и стога смо зависни од компромиса и споразума,

[76] Rüdiger Safranski, *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch?*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2008, 200.

[77] Rüdiger Safranski, *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch?*, 200.

ове компромисе и нагодбе у које улазимо на друштвеном подручју, намећемо свом мишљењу".[78] Наше мишљење – као наша култура – тада постаје премрежено налозима друштвене сфере, слабостима и моћима који условљавају компромисе, као резултанту деловања често насилних моћи: „тада настаје парадоксална ситуација: нико није он сам и свако је попут другога".[79] То је оглашени идеолошки налог који секуларно свештенство намеће српској култури: мишљење и култура треба да се појаве као плодови друштвеног опортунитета. Какво је то мишљење? Каква је то култура?

Са́мо мишљење је увек *разлика* у односу на живот: доследност између мишљења и живота отуд је доследност у односу на распоне ове разлике, која не поништава међузависност између мишљења и живота, већ само сенчи и тонира њихову везу, па је на делу доследност оличена у непрестаној свести о овој разлици. Лишени ове расветљујуће свести, обликовани у складу са налозима секуларног свештенства, мишљење и култура очитују само обнављање хомологије и хомогености на нивоу друштвеног компромиса.

У настојању да избегнемо ова искушења тоталитаризма, било националне или глобалистичке оријентације, као и искушења фундаментализма, било секуларне или религијске врсте, понекад посежемо за тврђењем како постоје – као потпуно одвојене – културна и политичка истина. Тада тврдимо како је подручје културне истине „фантастично, домишљато, метафизичко, имагинарно, усхићено, тајанствено – или какво већ све није" и оно „нема обавезу усаглашавања, оно не мора бити у служби заједнице, па чак ни живота", јер чак може бити „заљубљено у смрт".[80] Насупрот њему, подручје политичке истине „садржи искуство непоништиве другости другог и поштовања његове слободе" и оно је „управо зато дужно да почива на усаглашавању, оно је разумно, конкретно, прозаично, прагматично, оно је у служби заједнице и живота".[81] Отуд је нужно – са становишта живота – раздвојити ове две истине не само у подели рада него и у сваком од нас.[82]

Остало је, међутим, нерасветљено колико је тако нешто уопште могуће: и то баш у подручју животне конкретности. Како је, наиме, могуће – на овако непрелазан начин – одвојити културу, као оно што је *ӣодлоӣа* јавних односа, од политике као *механизма* који управља јавним односима? Са́мо одвајање културне и политичке истине, као уклањање било какве свести о њиховој *унуӣрашњој* међузависности и вишеструкој и вишестепеној преплетености њихових животних дејстава, доведено је у сумњу управо у подручју животног света. Јер, културолошка предрасуда – видели смо

[78] Rüdiger Safranski, *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch?*, 200.
[79] Rüdiger Safranski, *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch?*, 200.
[80] Rüdiger Safranski, *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch?*, 208.
[81] Rüdiger Safranski, *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch?*, 208.
[82] Rüdiger Safranski, *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch?*, 209.

то на низу примера – показала се неупоредиво *јачом* и *делотворнијом* од оглашеног универзализма који је почео да представља пуку идеолошку рационализацију.

Отуд самоиронични однос и дистанца према себи – као важни моменти слободе – не изгледају као једини поуздани лекови за обуздавање самопрецењивања које води у фундаментализам.[83] Делотворнија од њих – јер и дистанца има свој патос – могла би бити *песимистичка претпоставка*: као битан моменат минимализовања културних притисака на политичка решења, као и притисака које прави политички опортунизам на културну подлогу. У својствима и токовима овог минимализовања могли бисмо потражити оптималну равнотежу између културне подлоге и политичке одлуке: као и унутар сваке од њих. Али, ту бисмо могли потражити и одређујући дослух са доследношћу која пребива у разлици између мишљења и живљења. Јер, доследност постоји само ако се појављује истовремено са свешћу о овој непрестаној разлици.

На тој свести почива неопходно разликовање интереса и вредности које може да нас уведе у једно диференцирано сазнање о смислу културне политике. Јер, културна политика треба да ограничи и испуни подручје вредности, како универзалних тако и партикуларних, у којем би делатна и државна политика могла да повлачи практичне потезе: било да је реч о радикалним и преокретним потезима, било да је реч о коренитим и нужним уступцима. Са свешћу о том подручју, о унутрашњим темељима на којима се оно снива, сваки практично-политички поступак добија свој смисао и своју основну проверу. Јер, он непрестано освешћује разлику између западних вредности – слобода, демократија, рационалност, појединац, законитост, плуралност, толерантност – и западних интереса који у нас бивају оствáривани на начин супротан свакој западној вредности: кроз идеологију секуларног свештенства.

Јер, оно непрестано у јавну свест усађује антиномију између слободе и хлеба, којој је Достојевски дао магистрални вид у *Легенди о Великом инквизитору*: оно, наиме, непрестано сугерише како захтев за слободом подразумева изостанак хлеба, као што захтев за хлебом подразумева одрицање од слободе. Али, управо колонијални облик националне и државне егзистенције несумњиво доноси мањак хлеба, као што *идеолошко актуелизовање* титоистичког наслеђа несумњиво доноси мањак слободе. Укрштај колонијалног и идеолошког момента ствара идеологију секуларног свештенства, чији тријумф уноси у наше животе несумњив плод: ни хлеба ни слободе.

Свакако је истинито како се „не можемо... никад надати некој коначној синтези начела слободе и самилости, односно слободе и хлеба, како у

[83] Rüdiger Safranski, *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch?*, 208.

теорији, тако и у пракси". Ова песимистичка мисао има у себи веома активан и упозоравајући садржај. Јер, „једно је... сигурно – свака она социјална теорија и пракса која нам нуди хлеб уместо слободе или слободу уместо хлеба не заслужује да јој поклонимо наше поверење." Она, штавише, заслужује да је испунимо дубокосежном сумњом. Ова онеспокојавајућа сумња, пак, „још увек није ништа изгубила од своје актуелности ни на Истоку ни на Западу а ни на све четири стране света".[84] Јер, не сумњамо у то да смо слободни само тамо где смо слободни да сумњамо.

[84] Nikola Milošević, „Nikolaj Berđajev i 'Legenda o Velikom inkvizitoru'", у: Nikolaj Berđajev, *Duh Dostojevskog*, NIRO „Književne novine", Beograd, 1981, 258.

У СЕНЦИ ТУЂИНСКЕ ВЛАСТИ

Што нас више напада Ништа, које као понор зева свуда око нас, или и хиљадоструко Нешто друштва и деловања људи које нас безоблично, бездушно и окрутно прогања, растура, то страснији и снажнији мора да буде *отпор* са наше стране.

Фридрих Хелдерлин

Има ситуација које нам откривају како смо лишени ваљаног избора. Сваки корак постаје корак у понор. Јер, сила ствари до којих такав корак доводи неумитно нас оптужује. Самоогледање не би смело да занемари човекову изрученост понору који као да је у темељу сваке од наших одлука: вољне или наметнуте, инстинктивне или рационалне, недовољно промишљене или донесене у доброј вери и пуном поуздању.

У *Историји једноī Немца*, спису написаном у пролеће и лето 1939. године, са јасном намером да подстакне спољашњи свет да спречи да немачке ствари буду „баш тако безнадежне", спису у којем приповеда о свом одрастању и младости између 1914. и 1933. године, Себастијан Хафнер описује један разговор са оцем. Било је то у часу када су нацисти – дошавши на власт – затворили немачка врата. Ствари су изгледале безнадежне. Тада су „у Немачкој у емиграцију полагане помало нејасне наде", које „нису биле баш превише фундиране". Оне су биле усмерене ка западним силама, које је требало да употребе „своја тада још неупоредиво супериорна средства моћи да за недељу дана учине крај тој авети". За такву наду је, међутим, „било мало ослонца". Себастијан Хафнер – који ово пише у Енглеској – не каже зашто је изостао тако жељени ослонац. Он је оставио *текстуалну празнину* коју читалац може попуњавати у складу са својим знањима о тадашњим плановима западних сила. Тако израњају планови о употреби немачких сила против совјетске Русије, сазнања о узмицању демократија у епохи између два светска рата, увиди у недостатак самопоуздања у јавној свести грађанских друштава, у све распрострањеније пулсирање симптома свеобухватне кризе, вести о злурадости која настаје због тога што немачке ствари стоје рђаво.

Хафнер, пак, бележи свој тадашњи страх да би га „неизбежни превентивни рат западних сила против Хитлера" могао затећи у Немачкој и присилити да у њему учествује „на погрешној страни". У том часу се његова мисао судара са необичним очевим размишљањима. Околност да је отац политички „стајао много даље 'десно'" од социјалдемократа не игра у овој ствари никакву улогу. Јер, стари господин био је потпуно поражен: „очев живот – строг, обуздан, непрестано испуњен трудом, у целини веома успешан живот – није се завршио само поразом, завршио се катастрофом." То осећање било је толико утиснуто у старог господина да га је син затицао како „зури у ваздух, празним, очајним погледом, као да гледа преко неке површине пуне разарања". Све је било тако услед тријумфа оних који – са становишта старог господина – никада не би могли доћи у обзир да буду сматрани чак ни као противници, јер очитују стадијум који претходи цивилизацији и који не дозвољава поређења: они су варвари.

Нема, међутим, граница у понижењима која је живот доделио старом господину: да би могао наставити да прима своју пензију, он је морао попунити понижавајући нацистички упитник о много чему из своје службене каријере и – као шлаг на торти – дати „уверавања да безрезервно стоји иза владе националног уздигнућа". Премда данима оклева да попуни наметнути нацистички упитник, као правник потпуно свестан како намах нестају све традиције до којих држи, нарочито традиција правне државе коју су стварали нараштаји људи као што је он, коју је и сам стварао, премда дуго оклева, он на крају попуњава упитник и приклања главу под јарам нужде, егзистенцијално уцењен оним што је рекао сину: „не знам од чега бисте ти и мајка живели". Самопонижење, које је и физички болно, није спречило старог господина да каже сину како „из страха од глади и беде" – „сасвим сигурно не треба" постати нациста. Свој пораз је сачувао за себе и није га прогласио обавезујућим за све, већ је – премда незаслужено – срамоту учинио својом.

И није ту мудрост приклањања опстанку предложио сину, већ је за њега сачувао слободу одлуке. Није му, међутим, затајио да постоји понор који увек вреба у свакој слободи: „Немачка је 1918. покушала са илузијама, па су резултат нацисти. Ако немачки либерали данас опет буду бежали у илузије, резултат ће бити туђинска власт." Савет конзервативца није опортунистички, пошто он не препоручује пуко усклађивање са околностима, чак ни у часу када се сам понижава под диктатом околности. Јер, стари господин – осенчен нагађањем о томе да би туђинска власт „можда... била боља од нацистичке власти" – чврсто стоји уз истине које је одабрао: „'Не знам', рекао је отац. 'Удаљеније зло увек изгледа мање од оног присутног. То не значи да и јесте мање. Што се мене лично тиче, не бих ни прстом макао да бих довео до туђинске власти.'"

Изазива поштовање правилност са којом се појављује свест о *ја* у чиновима и мислима старог господина. Када је требало погнути главу, није прибегавао рационализацијама, већ је *својом руком* попунио упитник. Када је требало изјаснити се о туђинској власти, посегао је за својим *ја* да обележи безусловно непристајање на њу, оставивши другима - и сину - слободу да бирају. Као некоме ко је био далек социјалдемократама а поготово комунистима, изрученом нацистичком варварству, непрогањаном а у животној клопци, „два или три дана није му успевало да ишта унесе у себе или задржи у себи", да би - сам и све самљи - временом почео копнети, јер „био је то почетак штрајка глађу његове телесности од којег је две године касније умро страшном смрћу".[1]

Препун проблематичности, слаб у свом историјском окружењу, превазиђен развојем човечанства које непрестано напредује, окривљен у будућности, одговор старог господина остаје *снажан* у личном сведочењу које не тражи никаквих гаранција. Остало је питање: да ли ова мудрост - „не бих ни прстом макао да бих довео до туђинске власти" - нестаје са часом у којем је изречена, са светом који ју је изнедрио, да ли у приликама стубоком различитим од немачких прилика, у приликама наизглед опуштеним, лаким и нежним, *истовремено* и претећим, злим и опаким, има нечег што би потврдило њену универзалност? Зашто је спао сваки ореол са једноставне - у лично име исказане - реченице: „не бих ни прстом макао да бих довео до туђинске власти"?

[1] Sebastijan Hafner, *Istorija jednog Nemca*, preveo Života Filipović, Stylos, Beograd, 2004, 183-192.

ПРИВИДНО ПОДРУЧЈЕ РАСПРАВЕ

Смотра

Између неколико критичких одзива који су уследили недуго након појаве моје књиге *Дух самопорицања*, у којима је било различитих тврђења, посебно место су заслужили текстови „Forward старих идеја", који су објавиле загребачке *Новости* у броју 627, од 24. децембра 2011. године, „Окретај точка", који се 12. јануара 2012. године појавио на сајту *Пешчаника*, да би у готово непромењеном облику био одштампан у јануарском броју часописа *Реч*[2] и текст „О српском становишту (Поводом књиге Мила Ломпара *Дух самопорицања*)", који је прочитан на *Трећем програму Радио-Београда*, у периоду од 1. до 3. марта 2012. године, да би га штампале *Сарајевске свеске* у броју 37–38. Они су се издвојили узорним очитовањем оног мишљења које је у мојој књизи било предмет критике: мишљења које је само језгро и делатни моменат идеологије секуларног свештенства.

Да је реч о удруженом идеолошком подухвату, показује нам *драматургија* повучених потеза: политичко потказивање мојих ставова отпочело је – као што је и ред – у загребачким *Новостима*, да би идеолошка хајка добила убрзање и замах на београдској круговалној станици *Пешчаника*, што је у штампаном облику донела београдска *Реч*, док је наредни ударац – можда coup de grâce, а можда и не, јер све зависи од тога колико гоњена звер буде издржала – био двостепен, будући да је прво емитован на таласима *Трећег програма Радио Београда*, па потом одштампан у *Сарајевским свескама*, које се појављују са врхунаравним каптолско-партијским имприматуром загребачког уредника.

Не сведочи о *колективном* подухвату само драматургија повучених потеза него и њихово међусобно надопуњавање: док су бодри духови *Пешчаника* огласили како не узимају у претресање оно поглавље моје књиге које је посвећено Радомиру Константиновићу, дотле је колонијална апологетика *Сарајевских свезака* сву своју пажњу усмерила управо на тај део књиге. Ова *подела посла* у обрачуну са политичким неистомишљеником открива нам да је дух некадашњих партијско-идеолошких комисија преживео као

[2] „Okretaj točka: 'Duh samoporicanja' Mila Lompara", *Reč*, Beograd, 81/27, 127–164.

делатни дух. Колективни напор, као сентиментално сећање на некадашње удруживање рада и средстава, очити паралелизам ставова и поступака, све до понављања истоветних речи и реченица, истих питања и истих оптужби, природа политичког оптуживања и потказивања, сугеришу нам да ова *мрежа шексшова* почива на истоветној идеолошкој подлози.

Тако *Пешчаник* сматра да заступам „ресантимански национализам", док *Сарајевске свеске* препознају заступника „питомог, миролубивог српског национализма, који лако заборавља своје окрутне, насилничке поступке". Као што *Пешчаник* наглашава да заступам „сан о српском становишту", тако *Сарајевске свеске* у мом заступању виде „нестварну позицију". Њихова централна тема је иста – безусловна критика самог појма *срйско сшановишше*. Постоје, дакле, обавезујуће сагласности у овим текстовима.

Важно је *и* сазнање о идеологији секуларног свештенства која *насилно* влада јавним дискурсом у нас. То нам показује привилеговани и *унайред* заштићени положај који заузима текст емитован на *Трећем йроїраму Радио Беоїрада*. Тек што је он одјекнуо у нашем духу, појавила се на овом програму државног радија негативна критика зборника *Исшорија срйске филозофије*. Али, док су уредник и аутори ове књиге позвани да одговоре на изнете замерке, дотле је критика моје књиге схваћена као последња реч у самој ствари, премда је емитована са програмским наднасловом „полемике". Отуд никоме није пало на памет да ме упита имам *ли* шта казати.

То је карактеристичан пример идеолошке (затворене) отворености секуларног свештенства. Јер, када је реч о спору лишеном политичких импликација, онда су таласи државног радија отворени за заступнике критикованог мишљења. Када је, пак, реч о спору који има политичких последица, онда не важи правило *audiatur et altera pars*, већ се политички жигосано мишљење онемогућава тако што му се не дозвољава да постоји у подручју које начелно припада свим грађанима. У устројавању јавног дискурса на унапред осмишљен и насилан начин огледа се *делошворносш* секуларног свештенства. Отуд свака објава отворености, која је пристигла са ове адресе, подразумева претходну идеолошку затвореност као унапред изведено насиље.

Није, дакле, истина да ми је – у часу када је оглашена критика моје књиге – упућена било каква „понуда главног уредника".[3] Ова ноторна неистина колонијалног апологете, која се појавила *йосле* мог неоспоривог доказа да је *Трећи йроїрам Радио Беоїрада* у овој ствари насилно устројио јавни дискурс, има улогу накнадног измишљања, намењеног заклањању непоткупљиве хронологије онога што се догодило. Јер, требало је да прође пуних пет месеци од емитовања „полемичког" насртаја на моју књигу

[3] *Mi pa mi*, 61.

да би ми се – 30. јула и 8. августа 2012. године – јавио један уредник *Трећег програма Радио Београда*. Премда сámо временско растојање зорно показује са каквом неуљудношћу имамо посла, оно није одлучујућа чињеница у овој ствари. Јер, у том међувремену одиграло се оно најбитније: председник Србије, који је у мојој књизи био предмет критике у време пуноважности свог дуготрајног мандата, јер је повукао читав низ политичких и националних потеза који извиру из идеологије секуларног свештенства, изгубио је на изборима, као што је и његова странка пала са власти. *Тек* када се све то догодило, уследио је позив *Трећег програма Радио Београда*.

Такав је интелектуални и морални профил секуларног свештенства. Он потврђује моје закључке о његовој битној везаности за структуру власти. Јер, императив делања секуларног свештенства подразумева да човек треба увек да буде у предодређујућој вези са извором или деноминатором западне (америчке) моћи. То у нашим приликама значи да човек треба да буде *уз* и *за* власт: домаћу, ако не страну; страну, ако не домаћу; најбоље – као сада – и страну и домаћу. То је *колонијална* духовна ситуација нашег времена. Како је моја књига написана у уверењу да дух самопорицања испуњава дуг историјски ритам, који припада феноменима дугог трајања у српској историји, природно је што нисам могао удовољити једном позиву проистеклом из процене која припада дневнополитичкој конјуктури а не демократској култури јавног дијалога.

У оптужници која је – између 1. и 3. марта 2012. година – прочитана на *Трећем програму Радио Београда*, критичарско становиште – и то треба *сада* казати како бисмо уклонили могућност накнадних кривотворења *актуелног* распореда сила – налази се на страни и туђинске и домаће власти. Критикован као врх домаће (колонијалне) власти, председник Србије је – у мојој књизи – истовремено критикован и као неко ко заступа тотализујућу и једнообразну максиму по којој *Европа нема алтернативу*, што оличава страну (туђинску) власт. Као што нема власти коју заступа моја књига, тако – у актуелном распореду сила – њен критичар оличава потпуног апологету власти. Како политички и културни дослух између стране и домаће власти ствара *предразумевање* које унапред оправдава вишеструко колонијални положај српског народа, онда се критичар моје књиге појављује као апологета колонијалне власти.

Све се то потврђује и у мају 2014. године, у часу када се појављује књига *Mi pa mi*, ма колико колонијални апологета настојао да прикрије такво стање ствари. Он ставља у сенку сазнање о томе да моја књига почиње – у 2011. години – критиком председника Србије, да би – у свом петом издању, у марту 2014. године – проширила ту критику на актуелног носиоца највеће власти. Јер, промена власти није довела до промене режима, пошто је појачала колонијално-окупационе мере (прихватање Бриселског споразума)

које су условљене подршком западних (америчких) сила. Отуд је моје политичко понашање остало доследно опозиционо, као што су потврђени моји закључци о историјском ритму самопорицања. То су провериве чињенице живота у 2014. години. Отуд је проверивo да колонијални апологета подржава и прошлу и садашњу власт, јер оне спроводе истоветну политику.

Чињенице о његовој подршци не могу се уклонити пуким тврдњама да свако ко га назива потпуним апологетом власти оличава истинољубивост „једног барона Минхаузена".[4] Јер, премда каже како „обрт – у коме дојучерашњи националиста постаје, сада, (проевропски) демократа – може да се назове историјском иронијом, цинизмом или шалом", премда наглашава како „случај једне такве шале је данас, без сумње, актуелан у Србији", колонијални апологета не размишља о историјским и етичким импликацијама таквих кретања него се таквом кретању приклања у духу *реалполитичког* стања ствари, пошто тврди да се ту „мора уважити правило: боље и као шала, него никако".[5] Зар ово *реалполитичко* образложење није очевидна *апологија власти*? Како су носиоци садашње власти били и учесници власти у деведесетим годинама прошлог века, оне власти која је предмет непрестане критике секуларног свештенства, критике која подразумева и личну одговорност, критике која се колико произвољно толико и доследно проширује на српски народ, па отуд и на његову укупну политичку и културну традицију, онда је – у 2014. години – на делу вишеструка безначелност: западних (америчких) сила, носилаца власти и – последично – колонијалног апологете.

Та безначелност прожима и укупно делање *друге Србије*, па отуд није истина – како пише колонијални апологета – да је „друга Србија... од самог почетка поседовала једну кључну етичку црту, која се очитовала у њеном антиратном и антинационалистичком протесту".[6] Јер, њен антиратни и антинационалистички протест је увек имао своју привилеговану (српску) адресу: без обзира на чињенице. Та (српска) страна рата је одабрана у потпуном дослуху са интересима западних (америчких) сила. Њени носиоци у деведесетим су, међутим, *изузети* у тренутку када су – од 2008. године – променили политичку страну и постали колонијални намештеници западних (америчких) сила. Отуд би се као кључна црта друге Србије – као и колонијалног апологете – увек могло потврдити њихово безусловно пријањање уз реалполитичке интересе западних (америчких) сила. Јер, то је заједнички именитељ бројних несагласности у њиховом политичком просуђивању и понашању. Те несагласности откривају како понашање друге Србије није било вођено *етичком* компонентом друштвеног ангажмана.

[4] *Mi pa mi*, 61.

[5] *Mi pa mi*, 85-86

[6] „Изгубљени морал", *Политика*, Београд, културни додатак, субота 29. новембар 2014, 2.

Да би обезбедило спровођење политике западних сила, као политике колонијалног управљања српским народом, секуларно свештенство мора уважити *реалполитичке* чиниоце: у том часу оно напушта са́мо питање политичке и личне одговорности за политику деведесетих. Да би прикрио ову основну безначелност, колонијални апологета посеже за тврдњом да је „легитимно рећи да дух, сабласт, авет национализма и даље кружи Србијом“,[7] пошто ће „националистичка идеологија... *још дуго бити на власти*“ у Србији. Он је то написао у 2014. години, непосредно *после* избора на којима је народ изгласао једну – на особен начин – *једнопартијску скупштину*. Јер, нема ниједне евроскептичке нити национално оријентисане странке у њој: сви безусловно исповедају уверење како *Европа нема алтернативу*. Ниједна грана власти – не само законодавна и извршна него ни судска, јер Врховни суд срамно избегава да процени уставност како Бриселског споразума, тако и других правних аката проистеклих из њега – не показује присуство било каквог државотворног и националног трага.

У таквим околностима је, дакле, колонијални апологета написао да ће „националистичка идеологија... *још дуго бити на власти*“ у Србији.[8] Он је – поновимо – то написао у 2014. години као години у којој нема ниједне националне странке у српској скупштини, док истовремено у многим европским земљама и парламентима постоји јак политички блок странака националне и евроскептичке оријентације, које су снажно продрле и у Европски парламент,[9] као што су у неким европским земљама – попут Мађарске која је чланица Еропске уније – на власти странке изразито националне оријентације.

Ако у српској скупштини оваквих политичких странака уопште нема, како се може рећи да је *на власти* националистичка идеологија? Када колонијални апологета устврди да „саборност и хомогенизација, као савршене издвојености из светске вреве и забаченост у тамни вилајет, сведоче о натурализму тла и крви“,[10] он открива сопствено идеолошко предразумевање: остварена хомогенизација у 2014. години није на *националној* него на *европској* агенди, па нема разлога да се помиње „натурализам тла и крви“, док су сви елементи хомогенизације и ауторитарности на делу. То значи да је хомогенизација могућа у различитим идеолошким садржајима, а не само у идеолошким садржајима национализма. Ово пренебрегавање основних чињеница – ма колико да је прозирно – није пропагандно немотивисано. Јер, оно је – поновимо – плод наума да се створи *једнообразно друштво*,

[7] *Mi pa mi*, 62.
[8] *Mi pa mi*, 61.
[9] *Политика*, Београд, уторак 27. март 2014, 3.
[10] *Mi pa mi*, 72.

чија одлучујућа сагласност пребива у непрестаном умногостручавању *српске кривице* у нашој јавној свести.

Сама фигура колонијалног апологете има своје наизглед невидљиво залеђе у титоистичкој фигури партијског филозофа. Околност да је титоистичка власт деловала монолитно и намргођено, чак и у својој декадентној фази, док садашња колонијална власт делује распршено и разгаљено, као складна мешавина информације и забаве, не треба да нас спречи да уочимо битне подударности: код партијског и колонијалног филозофа, то је апологетски став, док је код титоистичке и колонијалне власти реч о насиљу и злу које владају јавним дискурсом. Тај сусрет филозофа и власти, као историјска мена у којој партијског филозофа наслеђује колонијални апологета, обележава епохални час распростирања идеологије секуларног свештенства у нас.

Ако је, пак, прочитао *Пешчаников* текст, поготово ако је *претходно* имао увид у моју књигу, човек је био у искушењу да изгуби оријентацију у свету. Јер, одједном се обрео у непознатом окружењу, као да је ступио у зачарано подручје, премрежено идеолошким перспективама, самоувереним неосвртањима на чињенице, унапред усвојеном поделом на позитивне и негативне јунаке, понегде украшено дискретним мирисом и љупком чари политичког потказивања.

Упознат са културноисторијском прошлошћу наше јавне сцене, човек се може подсетити *начина* на који су се разгоропађени бољшевички проповедници обрачунавали са својим политичким неистомишљеницима. Није реч о пукој простоти и неуљудности, премда *Пешчаников* текст прилаже племенит обол својој традицији и у том погледу. Они који су се усмерили против садржаја и закључака моје књиге нису, међутим, појединци као такви, већ су они представници идеологије коју подвргавам критици. Њихову племениту и хуманистичку острвљеност не треба поимати лично: мржња и увреде којима човек може бити обасут носе само жар идеолошке ревности. Зар нисмо већ посматрали такве жреце у часу када се рушила комунистичка идеологија? Зар нису деловали као људи који никад ништа рђаво никоме нису ни помислили, камоли учинили? Јер, били су службеници вечности која се суновратила у време.

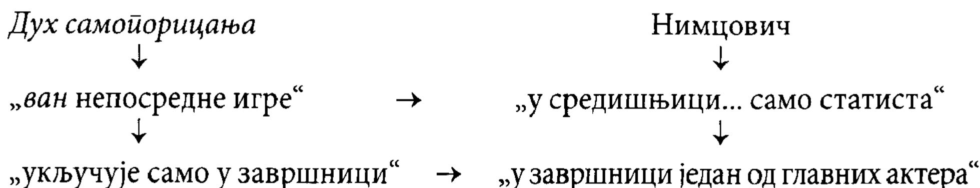
Сада поново настаје свет вечности: успех и срећа су на видику, на дохвату руке, сва историјска и политичка питања су решена, треба се уклопити, учланити у прогресивно историјско кретање, пригрлити његове носиоце. Треба, дакле, изнова и бесомучно *лагати*. Како се све то понавља, природно је да се понавља идеолошка реторика искључивања и вређања. Нема ту ничег личног. На делу је или револуционарни или постмодерни хуманизам: убија се у име пролетерског интернационализма, али и у име глобалистичког мултикултурализма, јер се – у нашим приликама – комунизам поима

као *припремни* стадијум глобализма. На делу је, штавише, једно идеолошко самохипнотисање које омогућава непрестано понављање истих лозинки и одзива, на тачно утврђеним местима, по такту прописаном и однекуд одобреном, са худом надом да је то довољно да размишљање о свету и сам свет буду *наши*, само и заувек *наши* и ништа друго осим *наши*. Ако им је пошло за руком у двадесетом веку, зашто да се то не понови? Заиста, зашто?

Испловљавање

Да пловимо водама мутним, у којима нам не могу помоћи ни мапе ни бусола, јер смо се изложили таласима идеолошког мора, видимо по *Пешчаниковој* тврдњи о „забавној" грешци коју сам начинио у настојању да успоставим „аналогију између кретања шаховских фигура и понашања актера у јавном простору. Овако Ломпар о шаховском краљу: '*Краљ* је, као и увек, *ван* непосредне игре и – попут спољно-политичког арбитра – укључује се само у завршници: као *deus ex machina* који долази са неба и разрешава историјски заплет.'... Очито је да Ломпаров *краљ* нема везе са улогом и кретањем те фигуре у шаху." Не може се казати да не плени *Пешчаникова* саморазумљивост: шта је, дакле, *очито*?

Да то уочимо, можда нам могу помоћи речи Арона Нимцовича, истакнутог велемајстора и творца шаховског система: „Један од главних елемената стратегије завршнице је, као што је познато, велика покретљивост краља. У средишњици краљ је само статиста, али је зато у завршници један од главних актера. Због тога, у завршници краља треба активно користити: то јест приближити га линији ватре."[11] У мојој књизи је записано да је краљ „*ван* непосредне игре", баш као што Нимцович каже да „у средишњици краљ је само статиста". Статисти постоје на позорници, али нису битни за драмски или ратни сукоб: зато су и статисти. Као што Нимцович каже да је краљ „у завршници један од главних актера", тако у мојој књизи пише да се краљ у непосредну игру „укључује... само у завршници". Можда би – због *очитости* – помогао графички приказ:



[11] Aron Nimcovič, *Moj sistem & Blokada*, preveli Duško Kojić i Gordana Šehić, Biblioteka Šahovski klasici, Beograd, s.a., 73.

У шаховском смислу, *очито* је да мој опис кретања шаховског краља *у потпуности* одговара Нимцовичевом опису. Реч је, уосталом, о једном од најелементарнијих правила шаховске стратегије. Није неопходан Нимцовичев ауторитет да бисмо се у то уверили. Али, он је потребан да бисмо научили да шаховска правила не важе у идеолошком свету *Пешчаника*. Јер, ту није *очито* оно што каже Нимцович него оно што тврди *Пешчаник*: када је реч о шаху, природно је да сумњамо у Нимцовича а не у *Пешчаник*. Тако и сама *очитост* трпи промену и поприма облике *идеолошког слепила*. Напокон смо се обрели у основном искуству које нам је подарио *Пешчаников* текст: ко је слеп, он је утемељен у *очитости* доказа којима нас је благословио *Пешчаник*.

У зачараној и фосфоресцентној океанској пени *Пешчаникових* предодређења рђаво пролази и моја реченица која описује наше секуларно свештенство: „у истој интересној и духовној породици у којој разлике између чланова могу највише варирати до статуса породничних сличности." *Пешчаник* каже како у овој реченици управо реч *највише* „подвлачи Ломпар, да би истакао да је реч о ситним разликама". Али, Витгенштајново схватање породичних сличности подразумева и оне низове „чији поједини елементи не деле ни једну особину", што значи – тријумфује *Пешчаник* – да сам погрешно употребио синтагму о породичним сличностима. *Пешчаник* једино не каже како та синтагма *није* у мом тексту ни на какав посебан начин издвојена: ни знацима навода, ни курзивом, нити било каквим упућивањем на Витгенштајна, који се у мојој књизи уопште и не помиње. Ако контекст моје реченице *искључује* Витгенштајново поимање „породичних сличности", онда је то контекстуални показатељ да је синтагма употребљена у конвенционалном значењу. Јер, контекст снажи конвенционално а не неко посебно њено значење. Да је конвенционално значење ове синтагме основано употребљено, показују нам речничка одређења речи које чине синтагму, социолошка поимања затвореног друштвеног односа, као и употреба ове синтагме у егзактним наукама.

Опазивши како сам реч „највише" *подвукао*, иако је она написана као и све речи око ње, не уочивши како синтагму „породичне сличности" нисам ни на који начин нагласио, спреман да види оно чега нема и не види оно што боде очи, *Пешчаник* је у овој ствари пропустио да опази и постојање контекстуалног показатеља најширег спектра. Јер, када Латинка Перовић и Драгослав Марковић понављају – као што је у мојој књизи показано – да је великосрпски национализам најопаснији, онда је та магична формула титоизма оно што их чини члановима исте идеолошке породице, упркос разликама између партијских фракција. Јер, „друштвени однос је 'затворен' за оне који нису у њему и у тој мери уколико његов садржај значења или његови важећи пореци искључују то учешће или га ограничавају

или га, пак, везују за одређене услове".[12] Како на титоистичком темељу настаје наше секуларно свештенство, онда се магична формула о највећој српској одговорности за распад Југославије појављује као оно што ствара идеолошку породицу, премда чланови могу бити међусобно различити: по пореклу, животној доби, образовању, другим животним ставовима. *Очито* је, дакле, да је моја употреба синтагме о породичним сличностима потпуно усаглашена са својим непосредним и најширим контекстом. Отуд је *Пешчаниково* посезање за Витгенштајном лишено сваког основа.

Није друкчије ни са *Пешчаниковим* подсмевањем мом схватању српског идентитета као херменеутичког појма и као нечега што можемо илустровати Тојнбијевом сликом точка у историјском возилу. У координатама херменеутичког круга претпостављено је *динамичко* схватање идентитета као нечега што се мења *у времену*, што бива преслојено новим садржајима и значењима, док *истовремено* – што све у рефлексији ваља да буде осветљено – одржава неку везу са почетком. Таквом схватању идентитета иде у сусрет моје схватање српске културе као *историјски* образоване контактне културе. Јер, њена муслиманска компонента представља плод познијих времена. Отуд у мојој књизи посебно место има *присвајање смисла* као оно што припада идентитету, као оно што даје нови смисао почетку. Јер, „присвајање је процес којим откриће нових начина бића – или, ако више волите Витгенштајна од Хајдегера, нових 'форми живота'– даје *субјекту* нове капацитете за самосазнање".[13] Тако и Јасеновац обележава неупоредиво прирастање смисла у човеково поимање идентитета. (Као и холокауст.) Или можда не обележава? Тојнбијева слика точка у историјском возилу подразумева кретање и промену идентитета у времену које је линеарно, што значи да се идентитетско *присвајање смисла* одвија у временској линеарности. Постоји, дакле, посредујући чинилац између две слике које *илуструју* моје схватање о српском идентитету: то је време.

Пловидба

Сасвим је необична – као неком изненадном олујом нанета – *Пешчаникова* оптужба по којој би се „штавише, Ломпар... могао оптужити и за плагијат". Таква оптужба наводно би се могла засновати на основу ставова из књиге *Идеја југословенства и српска мисао* Петра Милосављевића, који су „наведени... или препричани" у *Пешчаниковом* тексту. Невоља је, међутим, у томе што се ова оптужба никако не би могла усагласити

[12] Макс Вебер, *Привреда и друштво*, I, превели Олга и Тихомир Кострешевић, Просвета, Београд, 1976, 30.

[13] Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge, Paris, 1989, 192–3.

са *Пешчаниковом* тврдњом да моја књига почива на „смешним тезама о колонизовању Србије, чији су главни експоненти Латинка Перовић, Иван Чоловић и Живорад Ковачевић". Јер, у књизи коју наводно плагирам не помиње се ниједно од тих имена.

Када би човек – као контролни пример за тезу о плагијату – упоредио одељак о дубровачкој књижевности у обе књиге, лако би уочио да *ниједан* од конкретних примера на којима сам заснивао своју анализу културно-политичког положаја дубровачке књижевности у титоистичкој Југославији није уопште ни поменут у књизи коју наводно плагирам. Када би се додатно осведочио у то да је сваки мој пример поткрепљен потпуним библиографским подацима о изворима, док у књизи коју наводно плагирам нема уопште таквих референци, што значи да никакав податак из ње нисам могао узети, његово чуђење би могло само да порасте.

Када би, пак, човек самерио нивое општости које назначују моји примери, упризорујући једно вишедеценијско кретање од одлука партијског вођства о дубровачкој традицији, преко енциклопедијских арбитража, до тренутка у којем се једна идеолошка чињеница претвара у саморазумљиву културну чињеницу, препознао би као потпуну неистину тврђење *Сарајевских свезака* да се користим методом која „полази од разноразних детаља и појединачности културног и политичког живота да би се, затим, вратоломним брзинама уздизала ка неприкосновеним генерализацијама". Јер, управо одељак о дубровачкој књижевности показује како су у описивању историјских токова поштовани различити нивои општости, као и хијерархија и распоред културноисторијских чињеница.

Суочено са сазнањем о томе да протагонисти у упоређеним књигама нису ни истоветни ни блиски нити су у међусобним везама, будући да често припадају различитим временима, па се многи од њих – готово сви – у мојој књизи и не помињу, човеково чуђење природно би се кристалисало у свест о неистинитости *Пешчаникової* тврђења. Разлике између упоређених књига проистичу из њихових различитих истраживачко-интерпретативних фокуса: док је старија од њих превасходно усмерена ка филолошким питањима у XIX и XX веку, дотле је у мојој књизи реч о обнови титоизма коју – на нивоу учесника и идеја, све до председника Србије – гледамо у нашим данима. Опште подударности између упоређених књига проистичу из додирних поља која ствара сама књижевноисторијска традиција: када би се на основу тога утврђивао плагијат, оригиналне књиге би долазиле само из душевних болница.

Понекад се човек зачуди над сазнањем о томе колико је снижен општи ниво знања у редовима секуларног свештенства. Тако се *Пешчаник* изругује овој мојој реченици: „књижевност има посебну улогу у историји српског народа, улогу која је битно надилазила естетску функцију и испуњавала

културну и друштвену компоненту, па је – што је посебно важно – чувала национални идентитет". Није лако докучити зашто је *Пешчаник* незадовољан овом реченицом. Некада би такво незадовољство било немогуће. Јер, Крлежа не само да је знао за Нимцовича, не само да је имао и представу о блокадној позицији као теоријском доприносу славног велемајстора, него је – у дугим шаховским партијама са другом Титом – сигурно умео правилно да користи шаховске фигуре. Али, Крлежа би знао и то да моја реченица представља класично књижевноисторијско сазнање, карактеристично за књижевност неуравнотеженог развоја. Одакле знамо да би Крлежа то знао? Зато што је написао: „како је хрватска књижевност једини медиј који вјековима повезује раздрто хрватство у јединствени амалгам који се раствара као понор између XV и XVI дотично XVIII и XIX стољећа, онда би том јединому моменту јединствености требало одати поштовање".[14] Да ли је то била тек несмотреност? Али, „старија хрватска књижевност јавља се као изразита актуелна пратилица свих хисторијских догађаја и обрата, пак на тај начин посредно врши читав низ одређених информативних функција".[15] Уочавају ли се ти процеси и у другим књижевностима? „Славјаносербштина као вегетација националне свијести у књижевности."[16] И шта сад? Када би знао шта је Крлежа писао, *Пешчаник* би могао да утврди како сам плагирао Крлежу.

На основу општих – садржинских и вредносних – подударности између моје књиге и књиге коју наводно плагирам, *Пешчаник* је могао казати да упоређене књиге припадају истој интелектуалној породици или да се разликују највише до статуса породичних сличности. Премда би могло претендовати да изгледа као сувисло, ни овакво тврђење не би било тачно. Јер, не само да постоје разлике како у темама, анализама, протагонистима, тако и у судовима и у становиштима упоређених књига, не само да се те разлике могу видети и у цитатима за којима је посегао *Пешчаник*, него су неке од тих разлика испољене давно *пре* него што се уопште појавила књига коју наводно плагирам.[17] Зашто је, међутим, *Пешчанику* потребна овако *очито* неистинита оптужба за плагијат?[18] Да би олакшала скривање

[14] Miroslav Krleža, *Marginalije*, priredio Vlaho Bogišić, Službeni glasnik, Beograd, 2011, 305.
[15] Miroslav Krleža, *Marginalije*, 522.
[16] Miroslav Krleža, *Marginalije*, 556.
[17] Мило Ломпар, *Књижевни историчар Јован Деретић*, Задужбина Илије М. Коларца, Београд, 2003, 23–25.
[18] У критици мојих ставова, Петар Милосављевић наглашава како с разлогом поричем тврдњу да сам плагирао његову књигу и – кроз разматрање могућих сагласности и несагласности – износи закључак „да се тачке гледишта које заступамо професор Ломпар и ја суштински разликују" (Петар Милосављевић, *Филологија и геополитика*, Матица српска

истинског садржаја моје књиге: показатеља и протагониста обнове титоизма у нашој јавној свести.

Та груба неистина је, дакле, природна последица *Пешчаникове* стратегије, чији неизбежни део јесте и ниподаштавање политичких неистомишљеника. Оно има два основна вида. Један очитује оданост духу *ситне подвале*. Таква је *Пешчаникова* тврдња да за мене „титоисти и нису прави Срби". Сродна јој је оптужба *Сарајевских свезака* по којој сматрам да „сваки Србин који је за Европу у ствари је оличење и отеловљење духа самопорицања, тако да и није Србин". Подвала је, наиме, *ситна* – као неко припросто и ниско потказивање, неко намигивање иза човекових леђа, пре вашарско него салонско – зато што се нигде не бавим националном припадношћу оних људи чије титоистичке исказе или чинове подвргавам анализи. Али, она је и *подвала* – као програмско и стратегијско премештање пажње – зато што је за мене дух самопорицања – у свим својим видовима – део историјског кретања, закономерност историјског ритма у нас, нешто што се одвија у складу са покретима историјских сила, па уопште не подразумева да је национална припадност учесника овог кретања – битна чињеница.

Нотoрна је неистина, дакле, да је овде реч о томе да ли је човек „у етноцентричком смислу (као историјска сила) Србин, заједно са својим пасивним или активним односом према српству".[19] Јер, кретање историјских и културних сила, које обликује српску културу као контактну културу, која није ни *етнички* ни *конфесионално* предодређена, чини потпуно занемарљивом националну припадност појединца. Ту се појављује питање колонијалног апологете: „Ако дух самопорицања не подразумева етничку или националну самонегацију, шта онда он уопште подразумева?"[20] Он подразумева *културну самонегацију* на сасвим прецизан начин. Одлучујућа је човекова спремност да у складу са интересима других културних политика, интересима које је увек неопходно подробно испитати и доказати, уређује унутрашње и спољашње односе српске културне егзистенције.

Није другачије него *ситно-подвалџијско* – као кад се нарочитим покретом руке привидно напуни фишек семенкама или печеним кестењем, као кад се крије куглица испод шибица – *Пешчаниково* тврђење да Македонце поистовећујем „са Србима само зато што је над делом исте територије некада владао неки владар који се називао Србином". У оваквој оптужби има нечег *ситног* зато што уопште и не помињем никаквог владара који је владао Македонијом. То је, пак, *подвала* зато што о историјским

у Дубровнику – Београд, Институт за политичке студије – Београд, Логос – Грачаница, 2014, 37).

[19] *Mi pa mi*, 61

[20] *Mi pa mi*, 59.

процесима у Македонији – посматрајући само Србе њој – практично и не говорим, јер се искључиво позивам на студије и сведочанства о тој ствари.

Када је *Пешчаник* – са оштроумношћу која изазива дивљење – увео у расправу *македонске теме*, неизбежно је да укажемо на *начин* на који Латинка Перовић оспорава тврђење Дејана Медаковића о скопском партијском врху који је тражио да Београд одустане од захтева за обнављање и чување споменика погинулим српским војницима из балканских ратова. Јер, њено оспоравање припада *садашњости* из које се и *Пешчаник* оглашава. Она, наиме, тврди како „такво питање никада није постављено", додајући како Медаковић никада није навео историјски извор „за своју тврдњу".[21] Она, дакле, не тврди само како у тој ствари нема њеног личног учешћа него – то је *актуелизовани моменат* у њеним речима – тврди како „такво питање никада није постављено".

Невоља је у томе што је оповргавају они историјски извори које сама препоручује као поуздане. Јер, они описују „нецивилизован однос Македонаца и њиховог руководства, после Другог светског рата, према гробљима и споменицима палим српским војницима у балканским ратовима и Првом светском рату на тлу Македоније, који се, на жалост, ништа није разликовао од бугарског за време окупације, јер нису дозвољавали ни њихову обнову ни обично уређење и одржавање." То се догађало у *титоистичкој* Југославији: са ког цивилизацијског становишта је оправдано *данас* – када нема Југославије – тврдити да се то није догађало? Каква је јавна свест данас *пожељна* ако треба гурнути у непостојање сазнање о томе да македонски партијски руководиоци *тада* „дозвољавају да се одржавају немачка и савезничка војничка гробља а затиру српска, на којима пасе стока и споменици српским ратницима пропадају у корову и рушевинама"? Зашто је *потребно* да пребришемо прецизне показатеље титоистичке политике тог времена у које спадају оваква сведочења: „Све моје понуде, као председника Извршног већа Србије, па и мојих претходника, када је о томе било разговора са Македонцима, а било их је подоста, да ми преузмемо одржавање и бригу о српским ратничким гробљима и преузмемо обнову споменика о трошку Републике Србије, никако и никада Македонци нису желели да прихвате."[22]

Да је ово понашање политичких чинилаца захватало културну и енциклопедијску подлогу као ону менталну мапу која треба да овлада и будућом јавном свешћу, показује нам сазнање да је за *Енциклопедију Југославије* постала значајна „сцена у оквиру дискусије у Централној редакцији ЦК КПЈ, када је Мојсов протестирао што смо уврстили 'улазак српске војске

[21] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, Beograd, 2010, 271.

[22] Душан Чкребић, *Поглед искоса*, Службени гласник, Београд, 2009, 63.

у ослобођено Битоље' на фотографији Битоле".[23] Зашто, дакле, Латинка Перовић не следи историјске изворе? Зато што жели да из *садашње свесӣи* уклони поуздана сазнања о систематској и нецивилизованој дискриминацији српске традиције у титоистичкој Југославији. То је *акӣуелни* – а не прошли – моменат наше јавне свести.

Други вид ниподаштавања политичких неистомишљеника очитује хипостазирање сопствене супериорности: „Како се то Ломпару обично догађа, ни овде није до краја домислио последице онога што тврди." Невоља са оваквим видом ниподаштавања у томе је што се он може показати као деструктиван за онога ко му прибегава. Јер, да бисмо могли проценити да ли је неки исказ до краја домишљен, морамо знати да разумевање не зависи само од онога који пише него и од онога који чита. Можда је све написано са идејом *sapienti sat*? Можда читалац нешто не зна или не разуме, можда нешто није био способан да прочита, јер читање није само срицање слова, слагање речи и реченица у линеарни поредак, као што ни слику не може разумети човек који тек зија, звера и блене у њу. Можда читалац своју нелагодност – идеолошки, интелектуално или интересно мотивисану – пројектује на прочитано?

Да све то ваља имати у свести, показује нам начин на који је *Пешчаник* разумео ову моју реченицу: „Основно, непромењиво и руководно начело српске културне политике треба да гласи: *сви Срби ӣоворе срӣским језиком.*" Ову реченицу *Пешчаник* посматра као недовољно домишљену, па каже да „из става да сви Срби говоре српским језиком не следи да су сви који говоре српски Срби". Нимало замишљен над сазнањем о томе да је *очиӣо* како у мојој књизи нема таквог закључка, неспособан да замисли неко друго значење тврдње сви-Срби-говоре-српским-језиком, *Пешчаник свој* закључак именује као „извод фаталан по Ломпарову политику". И усплахирен – са урођеном елеганцијом израза – наставља да понавља: „За Ломпара, Срби су сви они који говоре српски (а не, како је написао, сви Срби који говоре српски)." У животу није, међутим, важно само писати – важно је и умети да се чита. *Пешчаник* – обавијен маглом као бојни брод који носи крстареће ракете – није у стању да понови шта је написано. Јер, реченица гласи: сви-Срби-говоре-српским-језиком. *Пешчаник*, пак, скандира: сви-[су]-Срби-који-говоре-српским-језиком. А то није иста реченица. *Пешчаник* је, наиме, у власти предрасуде да сам начинио логичку грешку *non sequitur* и да сам хтео да кажем како су сви који говоре српски – Срби. Није га – зато што у магли трага за небом које је посуто звездама као америчка застава – збунила околност да то нигде не пише у мојој књизи.

[23] Miroslav Krleža, *Marginalije*, 102.

Занимљиво је да су и *Сарајевске свеске* лишене способности да разумеју моју реченицу. Јер, оне питају: „уколико сви Срби говоре српским језиком, онда је бесмислено то потурати као налог, норму. Коме? Поменуто начело би, можда, имало смисла кад сви Срби не би говорили српским језиком. Али, шта би то онда значило?" Шта је *Пешчаник* требало да учини? У чему *Сарајевске свеске* није требало да га следе? Требало је да повежу овај мој завршни исказ са сродним исказима који му претходе. Јер, повезивање је важан услов читања.

Тада би се сетили мојих исказа о Србима у Хрватској којима је *још* од 1974. године *наметнуто* да говоре хрватским језиком. Ова „републичка унификација језика... је оспорила и народно име језику српског народа и систематски, из штампе, радија, школе, телевизије прогнала свако испољавање варијаната које су имале јаче упориште у српској националној традицији. Тако је након вишестољетног трајања и развијања разних културних, књижевних и научних институција (школа, штампе, друштава) угашен (угушен) сваки облик испољавања националне самосталности у култури Срба у Хрватској."[24] *Пешчаник* је могао из сопственог знања да нагласи како је одредба о хрватском књижевном језику проглашена – у децембру 1988. године – неуставном,[25] што значи да је пуних петнаест година као таква примењивана у Хрватској, да би – упркос судској пресуди – остала заувек непроменљива. Постоје – на потпуно запрепашћење *Сарајевских свезака* – живи, покретни и непокретни, сиромашни и богати, зли и добри, радосни и тужни, Срби који, дакле, не говоре српским језиком, јер им је то законски онемогућено.[26]

Пешчаник је, потом, требало да се сети како у књизи описујем *садашње* наметање Србима у Црној Гори да говоре црногорским а не српским језиком, како показујем да се то остварује мерама државне репресије, као и да председник Србије неистинито везује политичко порекло црногорског језика за универзална људска права, премда оно пребива у титоистичкој идеологији. Тада му не би било тешко да докучи како је њима упућен мој апел: „врати се себи, док имаш коме".

---

[24] Душан Иванић, *Врела у врлети*, СКД Просвјета, Загреб, 2009, 15.

[25] *Политика*, Београд, четвртак 8. децембар 1988, 14.

[26] У мојој реченици која утврђује шта би требало да буде основно начело српске културне политике смисаони нагласак је постављен на реч – *треба*. Јер, ако кажемо да би нешто требало да буде, онда то значи да сада није тако како би требало да буде. То значи да је на делу могућа *норма* у обликовању српске културне политике: у подручју њене језичке политике која би требало да умањи размере денационализације Срба у Хрватској и Црној Гори. Да би оповргао моја прецизна указивања на околност да није био способан да разуме шта је написано у мом тексту, колонијални апологета прибегава различитим поступцима који настоје да промене *фокус* моје реченице (*Mi pa mi*, 67–69).

Да је, дакле, поштовао основна правила читања и разумевања, *Пешчаник* би се лако досетио да сматрам како основно настојање српске културне политике треба да Србима – у Хрватској, у Црној Гори – обезбеди право да употребљавају српски језик. То је на универзалним правима[27] основани и *минимални* циљ српске културне политике: сви Срби – и у Хрватској, и у Црној Гори, и у Македонији, и у Босни и Херцеговини – говоре српским језиком. Отуд је *очито* да се уопште не дотичем лингвистичких и историјских аспеката ове теме, па се доследно не изјашњавам о томе како ће се одређивати они говорници који се не осећају Србима и како ће они називати језик којим говоре: нити им шта намећем нити им шта прописујем.

Зашто је бројна историјска и актуелна евиденција недовољна да би *Сарајевске свеске* препознале искуствену чињеницу о процесу однарођавања Срба који је спровођен – и наставља да се спроводи у Хрватској и Црној Гори – *насилним* преименовањима језика којим *они* говоре? Зашто *Сарајевске свеске* не препознају – уместо што гатају о немогућим или изузетним примерима – да је овде реч о томе да они Срби који *желе* да говоре српским језиком *треба* да имају институционалних могућности за то? У чему је проблем – посматрано са универзалног становишта – да *Пешчаник* дигне свој глас и затражи да као што Хрват у Суботици има право да говори хрватски *исто такво право* треба да има и Србин у Вуковару да говори српски?[28] *Пешчаник* никада тако нешто није учинио, јер се он не оглашава са универзалног становишта, већ у складу са идеологијом секуларног свештенства – како је то у мојој књизи подробно описано – подразумева да се универзална људска права *декларативно* односе на све људе, али се *практично* не односе на Србе. То нас доводи до пресудног питања: да ли су Срби – људи?

У немоћи да оповргне мој доказ о томе да – док занемарује права Срба у Црној Гори – председник Србије подстиче употребу црногорског језика у Србији, што доводи до његовог офицјелног увођења у Малом Иђошу, *Пешчаник* пита: „Да ли је у Црној Гори побијено 8.000 Срба о које се оглушио председник Србије?“ Овакав начин размишљања има прецизан смер: док у Црној Гори не буде почело убијање Срба нема разлога за било какву активност председника Србије када је реч о њиховим људским правима.

---

[27] Ова реченица показује колико је неистинито тврђење колонијалног апологете да „писац *Духа самопорицања* би хтео да избегне (’просветитељску’, ’филозофску’) причу о (универзалним) људским правима“ (*Mi pa mi*, 68).

[28] Ова реченица показује колико је неистинито тврђење колонијалног апологете да превиђам да је мој став „пука изведба из генералног става који гласи: *свако говори својим (тј. матерњим) језиком*“ (*Mi pa mi*, 68). Јер, управо се у овој реченици потврђује сва универзалност мог захтева да Срби треба да имају институционалних могућности да говоре српским језиком.

(Штета је што *Пешчаник* није домислио сву сугестивност сопственог питања, јер је могао да прецизира да ли ово упутство важи само за Црну Гору, док би на другим местима убијање Срба било недовољан разлог за активност председника Србије.) Тако *Пешчаник* отклања и помисао на дискриминацију Срба у Црној Гори. Сам поступак је у највећој сагласности са Латинком Перовић која – у подгоричким *Вијестима* од 29. маја 2011. године – каже како „Црна Гора, пет година од стицања независности, није направила ниједну озбиљну политичку грешку у односима са Србијом". И тако ће бити – ако следимо *Пешчаникове* сугестије – све док не почне масовно убијање Срба.

Маневри

Ма колико да су *Пешчаникова* тврђења хотимично удаљена од садржаја моје књиге, свако њихово овлашно проверавање, свако контекстуализовање њиховог садржаја, неминовно нас враћа темама којима је књига посвећена. То значи да је читав *Пешчаников* текст осмишљен као *стратегијска замена тезе*, односно као хотимична конструкција *привидног подручја расправе*. Отуд је за садржај четири петине моје књиге резервисана само једна реченица о мојим „смешним тезама о колонизовању Србије, чији су главни експоненти Латинка Перовић, Иван Чоловић и Живорад Ковачевић, којима логистичку подршку дају невладина организација Хелсиншки одбор за људска права и независна радио-емисија Пешчаник". Оваква несразмера у представљању једне књиге одсликава намеру да се њен садржај *кривотвори*: у њему има нечег толико *нежељеног* да не треба да буде присутно ни у часу када је критиковано. Сама критика се – на тај начин – лишава конкретног садржаја. У њој изостаје свака свест о обиљу појединости и чињеница које стварају подлогу за закључке моје књиге. Овакав маневар има за циљ да *испразни* аутентични садржај књиге и учини га празним садржајем. Он га потом може обезвредити у једној реченици. Све то служи наметању имагинарног подручја као подручја сваке могуће расправе. Јер, тако се мења сам садржај расправе.

Критика се, дакле, претвара у идеолошко разрачунавање, у самосвесно управљање крстарећим ракетама: управљање које нимало не хаје због чега су уопште те ракете и испаљене. Јер, ако је критику неопходно испунити некаквим садржајем и *истовремено* сакрити садржај књиге која се критикује, онда је неизбежно уобличити неко приповедање које треба да у видном пољу заклони управо оно што је *нежељено*. Отуд се пренаглашено појављују Витгенштајн и Тојнби, као и опширни семинарски исписи

о Јасперсу и Карлу Шмиту.[29] Они треба да промене *фокус* расправе и да нам наметну – као обавезујуће – њено *привидно подручје*. Да ствари стоје тако, показује нам завршна *Пешчаникова* порука у којој сам прекорен зато што „жигошете непријатеље и прогоните домаће издајнике". Како Тојнби и Витгенштајн, Јасперс и Шмит, не могу спадати у ову врсту прогоњених, онда је *очито* да је *Пешчаников* текст написан да би се заштитили они које помиње само једна реченица у том тексту: класици нашег секуларног свештенства.

У завршној *Пешчаниковој* поруци, која има карактер обавезујућег упутства, великодушно ми је *допуштено* да пишем, чак и о „српској дубровачкој књижевности", па ми је и *препоручено*, штавише, да пишем „о Мирославу Крлежи као српском писцу", да би ми било *забрањено* – политички коректна формулација гласи: „али се маните" – да се бавим интегралном српском културном политиком. Овакво настојање има двоструки циљ: да застраши човека и да обележи цензурисано подручје. То је подручје српске културне политике: ако се појединачни специјалистички радови појављују у организованом културном вакууму, онда они не могу променити општи правац кретања културне политике, јер делују као инцидент који се може неутралисати. Тек са целовитом културном политиком добијамо *оквир* унутар којег појединачни и специјалистички радови имају прави значај и важност. Зато *Пешчаник* забрањује свако стварање свести о неопходној целовитости у српској културној политици.

Не би, дакле, било разборито да пристанемо на *привидно подручје расправе* које нам намеће *Пешчаник*. Јер, то је свет обавијен маглом, непрепознатљив попут актера у позоришту сенки, свет у којем чили свест о *конкретности* саме расправе. Неопходно је да – попут привидног подручја – опишемо и остала четири подручја расправе. То су историјско, персонално, филозофско-медицинско и актуелно подручје расправе. Сва питања која се постављају у *Пешчаниковом* тексту – било да су у ма каквој вези са мојом књигом или не – припадају једном од тих подручја. Пажљиво претресање *Пешчаникових* ставова у сваком од ових подручја нуди нам читав низ сазнања.

Тако сазнајемо да *Пешчаников* текст – својим обликом, тоном, аргументацијом и идејама – потврђује моје закључке о пореклу, методу и деловању идеологије секуларног свештенства у нас. Као и *Сарајевске свеске*.

[29] Ако пођемо од тога да се у мојој књизи Витгенштајн и не помиње, да је Карл Шмит присутан – у три реченице – као сведок једне ситуације, да се *Пешчаник* бави једном од десетак Тојнбијевих реченица, реченицом која је предмет моје пажње на две стране, док је о Јасперсу у мојој књизи реч на двадесет пет страна, ако све то самеримо са обимом моје књиге, па упоредимо са простором који је дискусији о овим стварима посвећен у *Пешчаниковом* тексту, успостављена асиметрија се показује као драстична.

Ти текстови *као да* су писани да би *накнадно* афирмисали моје закључке. Зачуђује неспособност колонијалног апологете да прочита ову реченицу: он не види како је у њој написано – курзивом – да текстови *Пешчаника* и *Сарајевских свезака* изгледају *као да* су писани са намером да потврде моје закључке. Уместо онога што *овде* пише, он тврди како сам казао *да* су њихови текстови писани са поменутом намером: он моје *као да* претвара у *да*, па једну модалну конструкцију претвара у изричну.[30] До тога свакако долази зато што он има проблема да разуме саму модалну конструкцију *као да*.[31]

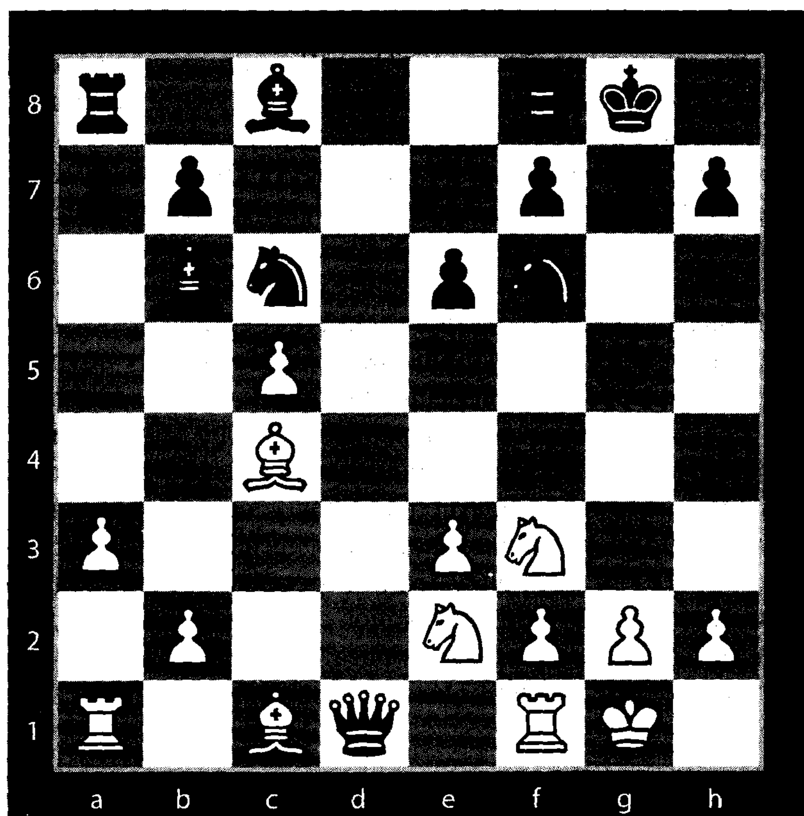
Но, кључно је што колонијални апологета *мора да слаже* свог читаоца, јер мора да измисли основу са које његово питање може изгледати сувисло: „ако су ти аутори накнадно афирмисали *закључке* г. Ломпара, зашто је овоме било потребно да утроши двестотинак страна у новом (трећем) издању *Духа самопорицања*?“[32] Ако бисмо у ово питање унели аутентично *као да*, лако бисмо увидели колико је са́мо питање – бесмислено. Јер, да бих показао како ови текстови изгледају *као да* су писани са намером да потврде моје закључке, било је неопходно да их детаљно анализирам, пошто су они писани са супротном намером. Неопходно је, дакле, показати како су они остварили нешто што није била њихова намера. Њихово нехотично постигнуће омогућава да изгледају *као да* су писани са другом намером од оне која их је водила. Узгред, колонијални апологета није свестан колико и овај његов исказ *као да* је писан да би потврдио моје закључке, јер му се враћа као бумеранг: ако се у мојој књизи „ништа иоле трезвено... не би могло наћи“,[33] колико је трезвено написати књигу против ње?

Расправљање о *Пешчаниковим* тврђењима довело нас је и до оних чињеница које су се појавиле *после* објављивања моје књиге, потврђујући њене закључке са готово математичком прецизношћу. Појавила су се и нека накнадна сазнања која складно допуњују садржај књиге. Има још користи од расправе са *Пешчаником*, јер нам она омогућава да – у складу са постмодерном стратегијом *протумачивања деци* – своја сазнања, увиде и закључке учинимо још *очитијим*. У том напору има и личног задовољства: оно извире из наде да ће садржај и природа мог одговора *очито* нагласити колико држим до *Пешчаникових* допуштења, колико следим њихове препоруке и колико се плашим њихових забрана. И на крају овог проемијума, али не и на његовом последњем месту: лепо је сусрести се и расправљати са тако финим, младим или вечно младим, толерантним,

[30] *Mi pa mi*, 64.
[31] *Mi pa mi*, 17.
[32] *Mi pa mi*, 64.
[33] *Mi pa mi*, 248.

просвећеним, истанчаним, образованим, свестраним светом, који – како би рекао њихов омиљени писац Крлежа – пише субјективно, експресивно, деликатно, литерарно, описно, коморно, шумански, недраматско драматски и драматско недраматски, несимфонијски мелодиозно, јер мисли јасно, прозирно, свечано, ведро, достојанствено, универзално, морално, савесно, чисто, суптилно, отмено демократски и борбено нежно. Штета што је Нимцович пропустио прилику да их упозна.

1. д4 Сф6 2. ц4 е6 3. Сф3 д5 4. Сц3 Лб4 5. е3 0-0 6. Лд3 ц5 7. 0-0 Сц6 8. а3 Ла5 9. Се2 дц4 10. Л:ц4 Лб6 11. дц5 Д:д1



ИСТОРИЈСКО ПОДРУЧЈЕ РАСПРАВЕ

Идеологија секуларног свештенства – како је у мојој књизи показано – подразумева стратегију коју описује Ноам Чомски: „када се такве ствари износе мимо редова секуларног свештенства, они који их саопштавају се игноришу или, ако су опажени, бивају поучени да се држе својих послова или исмејани због понављања 'старих, заморних клишеа'." Зар читав *Пешчаников* текст није направљен по овом обрасцу? Јер, у њему се *иīноришу* читави низови доказа и чињеница који су испунили моју књигу. Предлози који су ми упућени – попут савета: „сиђите са српског становишта, пишите књиге о српској дубровачкој књижевности" – у складу су са тврдњом Чомског да противници секуларног свештенства „бивају поучени да се држе својих послова". И основна *Пешчаникова* оптужба проистиче из овог – задатог – оквира. Јер, *Пешчаник* тврди како „готово да нема ничег новог у Ломпаровом ресантиманском национализму. Као да је мали точак 2011. године направио пун круг и вратио нас у другу половину осамдесетих. У битним цртама, Ломпар углавном понавља општа места из озлоглашеног 'Меморандума' САНУ." Ова оптужба је директна потврда сазнања Чомског о томе како противници секуларног свештенства бивају „исмејани због понављања 'старих, заморних клишеа'." На делу је, дакле, освештани *образац* обрачуна са политичким неистомишљеником.

Обнова ūиūоизма

Пешчаник има за циљ да прикрије једну од руководних теза моје књиге: то је сазнање о *обнови ūиūоизма* коју доноси идеологија секуларног свештенства. Услед тежњи за овим прикривањем, *Пешчаник* је готово *ūрисиљен* да – без икаквог доказивања, пуким изрицањем – огласи како је моја „верзија недавне српске верзије... нетачна", мој „опис садашњег стања комичан", са чим су у складу моје смешне тезе „о колонизовању Србије, чији су главни експоненти Латинка Перовић, Иван Чоловић и Живорад Ковачевић". Садашња *обнова ūиūоизма* – како гласи једна од теза моје

књиге – припада двадесетовековом историјском ритму који је – у српској култури – надахнут духом самопорицања. Стратегија његовог испољавања подразумева три момента: сужавање и суспензију демократских могућности и садржаја у друштву; поунутрашњивање хрватског становишта у српској јавној свести; кристализовање идеолошке отворености као доминантног духовног оквира који обезбеђује оба претходна момента. То су три момента у којима се понавља дух самопорицања у српској култури двадесетог века.

Ако се суочимо са истинским садржајем моје књиге, препознаћемо непремостиве тешкоће у *Пешчаниковом* сагледавању ствари. Јер, ако *Пешчаник* хоће да каже како у својој критици секуларног свештенства *понављам* критику титоизма из 1986. године, онда је он пропустио да каже *шта* се понавља у садашњој идеологији секуларног свештенства? *Шта* се мора поновити у идеологији секуларног свештенства да би моја критика титоизма могла уопште бити примењива и препознатљива, да би имала свој предмет? Нема ништа друго да се *понови* него – титоизам. Зар то није једна од основних теза моје књиге коју је *Пешчаник* ненамерно потврдио?

Како, међутим, *Меморандум САНУ* из 1986. године – све када би и било тачно оно што му *Пешчаник* приписује – може бити оно што се понавља у процењивању исказа из 2008. или 2010. године? Није, дакле, реч о томе да моја књига понавља критику титоизма него да она утврђује постојање титоистичких рецидива и постмодерну мутацију титоистичких вредности и симбола у *актуелној* јавној свести. А *то* – већ због хронологије – није могао бити предмет критике доспеле из прошлих времена.

Тако Латинка Перовић – 2001. или 2008. или 2010. године – понавља како је у титоизму судска и извршна власт била раздвојена од партијске власти. Шта значи навођење њеног исказа – како је то учињено у мојој књизи – из маја 1971. године, у којем она, у својству секретара ЦК СКС, наглашава да извршна власт може имати иницијативу у свом раду тек ако добије упутства од партијске власти? Оно нема превасходно за циљ да покаже шта је био титоизам него да нас оспособи да се запитамо: *зашто* она сада – у 2001. или 2008. или 2010. години – говори лако утврдиве неистине? Слично је и са њеним исказима – из 2008. или 2010. године – о томе како Слободан Јовановић није био забрањиван у титоизму. Чему тежи указивање на чињеницу да је управо она – као рецензент једне књиге, у 1988. години – била сагласна са осведоченим сазнањима о послератним прогањањима Слободана Јовановића чак и из научних библиографија? Оно свакако не тежи да је прикаже као особу начелно склону неистинама. Јер, оно је раскрива као особу која с предумишљајем ствара неистине у садашњој јавној свести. Реч је, дакле, о том предумишљају. Каквих веза са њим може имати *Меморандум САНУ*?

Има и нехотичног хумора у *Пешчаниковим* судовима. Тако је Живорад Ковачевић – 30. јануара 2011. године – тврдио да Вацлав Клаус нема

ни у сопственој земљи подршку за свој евроскептицизам. Чему тежи моје указивање на околност да само два месеца после те изјаве наилазимо на потврде о преовлађујућем и растућем евроскептицизму међу Чесима? Да то указивање на чешку анкету од 3. априла 2011. године није проистекло из *Меморандума САНУ* који се појавио 1986. године? То никако није било могуће. Јер, мој циљ је да укажем на *актуелно* директивно и недемократско настојање председника Европског покрета у нас. Тек када утврдимо *актуелност* једне појаве посежемо – у настојању да је објаснимо и протумачимо – за њеном *генезом*.

Тако искрсава питање: чему служи *актуелно* промовисање неистина о титоизму? Ако су историјска знања и чињенице о титоизму вредносно и политички неутрални у нашем времену, ако су они потпуно занемарљиви за садашње стање јавне свести, све до *очитих* сазнања о истоветним и важним учесницима и некадашњег (ЦК СКС) и садашњег (*Preokret*) времена, одакле долази наглашена потреба да се у јавној свести учвршћује неистинита представа о титоизму? Она долази услед наума да се афирмише титоистичко наслеђе. То значи да сазнања о титоизму нису неутрална и безначајна, застарела и без последица по *актуелну* јавну свест.

Пешчаник видљиво настоји да прикрије *актуелност* појава које – у мојој књизи –доводе до препознавања *њихове* титоистичке генезе. То нам показује начин на који *Пешчаник* објашњава мој исказ о плодовима самопорицања. Такав плод је – како пише у мојој књизи – настојање „по којем Срби не треба да се везују за свој народ, јер они не треба да теже интегралности српске културне егзистенције него треба да се поистовећују са непријатељским државним оквиром". *Пешчаник* закључује да „Ломпарове ставове из 2011" карактерише мисао која припада оправдању „српских војних подухвата на територијама суседних држава у последњој деценији 20. столећа". Која је то мисао? „Несрпско је свако настојање које се противи идеји да сви Срби живе у једној држави и уместо тога заговара идеју да Срби који живе у суседним државама треба да буду лојални чланови својих политичких заједница".

У настојању да прикрије сваку конкретност мојих анализа, *Пешчаник* таји да је мој исказ последица описа онога што је – како је у мојој књизи показано – рекао Марко Никезић, обраћајући се Србима у Босни 1971. године: „Ваше интересе једино можете остварити у Босни и Херцеговини. Ту је ваше руководство." Ово је речено у часу када као држава постоји Југославија: Босна и Херцеговина је у том часу *једини* дозвољени оквир за српска национална права. На каквој идеји универзалности почива овај титоистички исказ? У каквим приликама до њега долази?

У марту 1971. године, припремана је изложба у Паризу под именом: „Југословенска изложба кроз векове". Замишљена је као подсећање на париску

изложбу из 1951. године. У писму једном члану организационог одбора, Петар Лубарда тражи да се „на првој идућој седници Одбора... прочита ово моје писмо“. Овај необични захтев – *јавно* читање писма – мора бити у некој вези са оним што га је изазвало: „како не знам ко шаље податке о аутору који ће изаћи у каталогу (а знајући да се у том обимном послу може поткрасти грешка) решио сам да пошаљем следеће и једино тачне биографске податке о мени“. Какав је то свет – март 1971. године, секретар ЦК СКС Латинка Перовић – у којем међународно признати сликар Петар Лубарда не може да се задовољи писменим изјашњавањем него захтева *јавно* читање података о себи? Шта он жели да предупреди овим јавним читањем?

То видимо из података које наводи: „Петар Лубарда, рођен 1907. године, Љуботињ; Србин; живи у Београду.“ Шта је тако субверзивно у овом изјашњавању? Околност да се Лубарда *свесно* и *без остатка* поистовећује са народом коме припада, да он оспољава – као Његош, као Андрић, као Селимовић – интегрализам српске културне егзистенције, да се изричито и безусловно одваја од црногорског државног оквира: „уколико се изложба аранжира по републикама, односно по националном кључу, да као што је разумљиво – будем у саставу другова-колега СР Србије.“ Какав је то свет – председник ЦК СКС био је Марко Никезић – у којем су овако саморазумљиве ствари, као што је човеково осећање националне припадности, биле субверзивне и проблематичне у толикој мери да је Лубарда, иако је „све... ово саопштио у телефонском разговору са другом Матвејевићем, као и са проф. др Стеље, такође и са тобом“, желео „да то потврди и писмено, да не би било забуне и нових компликација“?[34] Да ли то значи да је било неких компликација упркос овако прецизним и поновљеним сликаревим исказима?

Зашто је сликарево национално самоодређење толико спорно у 1971. години? Са ког *универзалноī сшановишша* је уопште могуће да оно буде спорно? Оно је постало спорно зато што подразумева сликарево поистовећивање са интегрализмом српске културне егзистенције *ūрошив* којег је управљено титоистичко друштвено кретање у 1971. години. У страху од тог кретања, чије је видове и насиље осетио на сопственој кожи, у егзистенцијалном отпору према њему, Лубарда је – 14. априла 1972. године – у тестаменту записао да је „рођен... 27. јула 1907. у Љуботињу у Црној Гори“ и да је „по националности Србин“.[35] Нема никакве сумње у то да су овако изричити и бескомпромисни искази и чинови поуздан показатељ друштвене и опресивне атмосфере у којој настају.[36] На вишеструке поступке

[34] Борис Лазић, „Тестаментарни идентитет“, *Окшоих*, Подгорица, год. I, број 1–2, 2011, 250–251.

[35] Борис Лазић, „Тестаментарни идентитет“, 251.

[36] „Отприлике у исто време, 'Свјетлост' из Сарајева је, тражењем свог директора Абдулаха Јесенковића, упозорила Институт на сметње да у главној књижари у Сарајеву држи

денационализације српске културе, поједини уметници – и сами дошли под удар оваквих настојања – реагују једном *тестаментарном изричитошћу*. Она је *изричита* зато што је изазвана мерама титоистичке политике. Она је *тестаментарна* зато што настоји да и у будућности обезбеди истину о уметниковом осећању сопственог идентитета.

Да је овакво друштвено кретање, којем се Лубарда тако истрајно и бескомпромисно противио, прожимало све слојеве друштва, показује нам добојски случај о којем су – 1974. године – разговарали Родољуб Чолаковић и Иво Андрић. Професор Ђоилагић је питао ученике ко од њих пише ћирилицом. Једном од оних који је потврдно одговорио, рекао је: „Ћирилица се не смије писати, ко то хоће, нека иде преко Дрине.“ Касније, када је због тога критикован, бранио се, рекавши – да се само шалио.[37] Када се ово догодило? Три године пошто је у редакцијском коментару *Политике* питање о ћирилици – како је у мојој књизи показано – подведено под облик националистичког пркошења. Које је то време?

То је оно време када се у Хрватској – што ће остати до краја титоистичке Југославије – равноправност ћирилице доказује телевизијским снимцима натписа на споменицима по гробљима.[38] Било је то само део општег стања у којем је српском народу „постепено укидан сваки облик испољавања самосталне културне дјелатности у вријеме општег развоја националних култура у Југославији... да би све било окончано укидањем јединог српског културног друштва 'Просвјета', званичном одлуком органа власти 1980. године“.[39] Шта значи *актуелна* околност да Латинка Перовић, упркос овако очигледним и опште познатим чињеницама, тврди – у хрватском *Вијенцу* од 17. студенога 2011. године – како су *у том времену* Срби били „привилегирани у Хрватској“?

Ако бисмо следили *Пешчаникова* упутства – настала на давнашњим засадима српских „либералних“ комуниста – онда Срби треба да се поистовећују са оним државним оквиром који њихову културну традицију – још у титоизму – смешта на источну обалу Дрине. Српска културна политика подразумева, пак, да српски народ свуда треба да се поистовећује са својом културном традицијом: и са једне и са друге стране Дрине. То нема никакве везе ни са ратовима, ни са територијама, ни са државама, него са универзалним људским правима.

у излогу и продаје књиге 'Српске књижевне критике', јер носе видно српско обележје и рађене су националистички.“ (Предраг Палавестра, *Некропоље*, књига друга, Завод за уџбенике – Досије студио, Београд, 2013, 123.)

[37] Здравко Антонић, *Иво Андрић у дневнику Родољуба Чолаковића*, Стручна књига, Београд, 1992, 111.

[38] Душан Иванић, *Врела у врлети*, 17.

[39] Душан Иванић, *Врела у врлети*, 15.

Колико је *Пешчаник* намеран да укине свако српско самопрепознавање, показује његова спремност да мој исказ о томе како Срби не треба да се поистовећују са непријатељским државним оквиром *претвори* у став да они не треба да буду *лојални* чланови својих политичких заједница. Али, није исто *поистовећивати се* и *бити лојалан*. Но, *Пешчаник* не може да замисли – *осим* када је реч о народима који живе у Србији – да је могуће бити лојалан члан политичке заједнице, чак и непријатељске, и истовремено се не поистовећивати са њом. Милутин Миланковић – као што је у мојој књизи показано – био је лојални грађанин Хабзбуршке монархије, али је – због поистовећивања са својим народом – одбио катедру у Бечу и постао професор у Београду. То се *Пешчанику* никада не би могло догодити: поготово када је реч о Централноевропском универзитету у Будимпешти.

Читав овај мизансцен из 1971. године требало је *реконструисати* да бисмо осветлили из каквог света допиру до нас речи Марка Никезића. Представа о том свету није, међутим, сврха овог поређења. До ње нас доводи *актуелна* околност да се титоистички исказ из 1971. године понавља – како је у мојој књизи показано – у речима хрватског председника из 2009. године. Јер, о чему сведочи потпуно садржинско поклапање два исказа, које је проистекло како из два различита времена, тако и из два идеолошка и државна система? Шта нашем закључку нуди сазнање – које се појавило после појаве моје књиге, као њена нехотична потврда – из хрватског *Вијенца* од 17. студенога 2011, у којем Латинка Перовић каже како никад није „мислила да Србија треба бити старатељ Срба изван Србије“?

На делу је, дакле, *континуитет* настојања да се све што је српско сведе на србијанско. Ту је истински темељ *Пешчаникове* тврдње о томе да је „политичко постојање Републике Српске спорно“. Наглашавање како је она „резултат политике вођене са српског становишта која није презала ни од масовних злочина“ само је *актуелна* рационализација једног претходног и задатог настојања. Јер, ако бисмо масовне злочине узели као универзални критеријум, онда би – на простору обе Југославије – *Пешчаник* морао да *почне* од сазнања о томе како је спорно – политичко постојање Републике Хрватске. Како се то постојање не судара са темељном намером да се све српско сведе на србијанско, *Пешчаник* остаје заувек нем када је реч о масовним злочинима – све до геноцида – на којима је саздана Република Хрватска.

Од одлучујуће је важности да схватимо како није на делу само оспоравање територијалног и државног облика постојања српског народа него и оспоравање његовог духовног и културног осећања целовитости. Јер, Латинка Перовић – у подгоричким *Вијестима* од 29. маја 2011. године – каже како се „преко Српске православне цркве... и даље одржава јединство српског народа у региону и мислим да из тога произлазе врло озбиљни политички неспоразуми“. Шта је, дакле, основни проблем у региону? То

што се „одржава јединство српског народа". Ово је речено у часу када нема ни политичког ни државног јединства српског народа. Која врста јединства је сада проблематична? Ако политички неспоразуми произлазе из *верског јединства* српског народа, које институционално оличава Српска православна црква, онда то значи да је деструкција *верског јединства* неопходна да би нестало тих неспоразума.

Отуд следи да „људи који су добри познаваоци цркве кажу да су и цркви нужне реформе и прилагођавање времену". Нужност тих реформи обухвата деструкцију *верског јединства* српског народа, што значи деструкцију Српске православне цркве, па неканонско, непризнато и полицијско оснивање црногорске цркве – по схватању Латинке Перовић – није никакво огрешење црногорске власти у односима са Србијом. Сада је неопходно – да бисмо стекли неку свест о *генези* једне тако *актуелне* појаве – да се подсетимо како је Вељко Милатовић – као високи функционер титоистичког режима и партијски друг Латинке Перовић кога се она с поштовањем сећа и 2008. године – на седници Републичке комисије за верска питања, одржаној 3. марта 1969. године, због става Српске православне цркве о подизању Његошевог маузолеја на Ловћену, рекао да би „у одговору цркви провукао кроз уши да би могло доћи до покрета о одвајању црногорске цркве од таквог Синода".[40] Потом је – 5. маја 1969. године – српски патријарх службено упозорен како се може догодити да „питање аутокефалне цркве постане актуелно и у Црној Гори",[41] да би у елаборату који је цетињска општина – 2. новембра 1970. године – послала Уставном суду Црне Горе изричито била именована Црногорска православна црква.[42]

Није, дакле, реч о јединству као територијалном и државном појму него о јединству као духовном и културном проблему. Отуд интегрализам српске културне политике – као темељно залагање моје књиге – природно долази под удар *Пешчаниковог* настојања за растакањем *сваког јединства* српског народа.

О страховитим несрећама деведесетих

Сви моменти *Пешчаниковог* текста – ако занемаримо појединачна незнања и несувислости, што су аутентични трагови индивидуалног талента – припадају једној дубокосежној политичкој традицији. Сваки спор са њима мора рачунати, дакле, на стављање у дејство парадигматичних садржаја и поступака једне идеологије. Утолико је то спор који човека доводи у

[40] Извршно вијеће Скупштине Социјалистичке Републике Црне Горе, Републичка комисија за вјерска питања, 3. III 1969, број 23/69.

[41] Слободан Кљакић, Ратко Пековић, *Седам Његошевих сахрана*, Јасен, Београд, 2013, 216.

[42] Слободан Кљакић, Ратко Пековић, *Седам Његошевих сахрана*, 274.

безлични однос, у подручје потпуне неаутентичности, као када се излазило пред партијску комисију или Секретаријат ЦК. Тада су у човека биле уперене сиве, металне, челичне маршалове очи: описане од многих саговорника. Некад би се – на увек важном и забринутом лицу – појавиле вечно будне и строге очи Латинке Перовић: натопљене тешким бременом одговорности.

Основно *историјско подручје расправе* на којем је дошло – кроз сукоб интерпретација – до *Пешчаниковог* насртаја на моју књигу означено је питањем: како је дошло до страховитих несрећа деведесетих година прошлог века? *Пешчаников* одговор је изричит: због српског становишта које је надахњивало политику владајућег режима у нас. Оног момента када се српско становиште појавило на хоризонту ствари су пошле по злу: „прелазак Слободана Милошевића на српско становиште догодио се током 1988 и 1989. године". *Пешчаник* нехотично потврђује како је тачна моја дијагноза како је *претходна* титоистичка политика – која је трајала преко четрдесет година – искључивала српско становиште. Јер, да је било другачије, не би било потребе за било каквим преласком.

Није, наравно, истина да – како каже *Пешчаник* – нисам био у стању да поставим питање о одговорности режима деведесетих. Јер, веома сам прецизно именовао његова огрешења: „то су грешке власти, злочини власти, грехови против човечности". Ово су најтеже могуће оцене. Али, *Пешчаник* – вођен својим циљевима – не наводи још неке моје примедбе упућене режиму деведесетих. Зашто? Зашто изостаје оцена да „неспреман да прихвати поразни биланс идеологијâ југословенства и комунизма у српској историји, да га прихвати са јавном и јасном свешћу о историјском поразу, ауторитарни режим деведесетих није означио тачку са које треба кренути на дуги пут опоравка: без рата, уколико би и други желели да он буде избегнут – што баш није било извесно"? То је – у овом хоризонту расправе – кључно место за моје схватање српског становишта.

Пешчаник га је прећутао са бројних разлога. Зато што оно подразумева отклон од југословенства и комунизма. То је за *Пешчаник* неприхватљиво становиште, јер он непрестано тежи обнови титоистичког југословенства. Зато што оно подразумева свест о историјском поразу. *Пешчаник*, пак, подразумева да ту свест треба свести или на режим деведесетих или је треба потиснути, пошто она означава мирни, ненасилни, али неповратни и одлучни прекид са било којом обновом титоизма. Зато што помињем дуги пут опоравка. *Пешчанику* је стало до континуитета са титоизмом а не до опоравка од титоизма. Зато што сам нагласио како је тај опоравак требало да буде без рата. *Пешчанику* такав изричити нагласак смета, јер непрестано настоји да повеже моје схватање српског становишта са – увек могућим: како прошлим тако и будућим – ратом и насиљем.

Али, за *Пешчаник* је посебно неприхватљив мој суд да се без рата могло „уколико би и други желели да буде избегнут – што баш није било извесно". Јер, основни интерес *Пешчаника* положен је у настојање да се *сва* или *примарна* одговорност за страховите несреће деведесетих поистовети са тадашњим српским режимом. Она – у другом кораку – треба да се пренесе на целокупну или доминантну српску културну и политичку традицију.[43] Ова два напоредна процеса треба да изнова утемеље појам српске кривице као оперативни појам сваке српске политике.

Премда изразито критично према српском режиму деведесетих, моје становиште подразумева диференцирано процењивање узрока и услова, повода и подстицаја, који учествују у распаду титоистичке Југославије. Историјска припрема њеног распада обављена је кроз неслободне и наметнуте одлуке и решења које је диктирала комунистичка идеологија и доктрина. Њихов *завршни* друштвени израз је Устав из 1974. године. Њихов *збирни* израз била је културна политика усмерена ка непрестаној денационализацији српског народа. Јер, она је деценијама вођена у складу са темељном партијском доктрином о најопаснијем од свих национализма: српском.

У таквој културној политици постојао је обавезујући распоред политичких нагласака. Потискиван је сваки облик српског национализма, у мери да је оспоравано и српско осећање самосвести, што одсликава – у мојој књизи – идеолошко проказивање Доситејеве песме у 1979. години. Потискиван је максимални а толерисан и подстицан минимални израз хрватског национализма, што показује – у мојој књизи – увођење хрватског књижевног језика у Устав Хрватске 1974. године. Подстицани су национализми других народа, што показује – у мојој књизи – одлука о рушењу Његошеве капеле у 1971. години. На таквој историјској подлози, која је културно дискриминисала српски народ у дугом трајању, није било тешко очекивати – у стицају различитих околности – могуће и разнородне облике отпора.

Док су се догађаји одигравали пред очима бројних сведока, управо у оно време када *Пешчаник* открива прелазак на српско становиште, у 1988 и 1989. години, поједини од српских „либералних" комуниста су наглашавали значај титоистичког наслеђа за кризу Југославије. Тако је Марко Никезић, говорећи о владајућим политичарима у посттитовској ситуацији, прецизно указао како „све то лежи на њима као мочвара, до грла, а њих данас туку и за све што је било, где као кривци стоје многи од нас, и кардељевци, и ранковићевци, либерали, бивши Титови генерали, који су стајали као мач да посеку свакога кога треба – сви смо ми ту".[44] Како из ове перспективе изгледа

---

[43] Ту се праве одређени изузеци: Светозар Марковић, Милан Пироћанац, Димитрије Туцовић, српски „либерални" комунисти. Али, ни реконструкција те традиције, иако прожета апологијом, није доследна.

[44] Slavoljub Đukić, *Slom srpskih liberala*, Filip Višnjić, Beograd, 1990, 325.

Пешчаниково свођење одговорности за распад титоистичке Југославије на српско становиште? Премда неутемељено, *Пешчаниково* идеолошко пројектовање кривице није случајно. Омогућено је, наиме, протоком времена, новим догађајима, па Латинка Перовић – у 2010. години – може да каже како постоје само два вредносна ограничења титоистичког периода. То су вербални деликт и доживотни председник републике.[45] Ова идеолошка индоктринација – тако очигледна ако је упоредимо са Никезићевим „сви смо ми ту" – представља темељ *Пешчаниковог* насртаја на српско становиште.

Диференцирано схватање одговорности за распад титоистичке Југославије подразумева међузависност више чинилаца: историјско наслеђе титоизма као *структурну претпоставку* свих сукоба; активности спољашњих чинилаца као *епохални вектор* обликован после пада Берлинског зида; одлуке и поступци владајућих унутрашњеполитичких чинилаца у часу распада земље. Зашто *Пешчаник* све ове моменте, који су се међусобно надограђивали, омогућавајући и читав низ неизрачунљивих и самосталних учинака у непрестаној мени прилика и околности, све ове чиниоце *сложености* тежи да уклони са видног поља у корист сазнања о режиму Слободана Милошевића који је прешао на српско становиште? Ово *Пешчаниково* настојање показује нам основни положај учесника у *историјском подручју расправе*: док су у мојој књизи веома изричито именована огрешења српског режима деведесетих, *али* не само та огрешења, дотле *Пешчаник* не види никаква огрешења *мимо* оних која припадају српском режиму деведесетих. Зашто могу да именујем сва огрешења? Зашто *Пешчаник* не може да помене ниједно огрешење титоизма или спољних чинилаца? Зато што *Пешчаник* безусловно баштини и продужава како наслеђе титоизма тако и западне интересе, док је моја веза са српским режимом деведесетих *искључиво* критичка.

Како је прионуо уз арбитрарно одређену *примарну одговорност* за распад титоистичке Југославије, *Пешчаник* је неминовно постао предодређен одсуством константних критеријума, па је своја мерила и оцене успостављао од прилике до прилике. Какви су изабрани *Пешчаникови* докази о једнопартијском режиму који прелази на српско становиште? „У марту 1989. године усвојени су амандмани на Устав Србије, којима је покрајинама укинута аутономија." Ако је Председништво ЦК СКЈ подржало садржај уставних амандмана, да ли то значи да је врховни партијски орган *југословенских* комуниста *прешао* на српско становиште? Али, зар није тада Стипе Шувар рекао да се „мијења само оно што је нормално да Србија добије у своју надлежност као држава, уколико нећемо да се помиримо са тиме да је Србија састављена од три државе, односно да двије покрајине могу прерасти

[45] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 250.

у државе и бити државе"?[46] Ни у атмосфери једнодушне солидарности са косовским Албанцима, на скупу у Цанкарјевом дому, Милан Кучан није могао да избегне оцену „да није спорно да су 'потребне неке разумне измене Устава СР Србије'. Оне саме по себи не укидају аутономију".[47]

Да је читав процес измене уставних решења био дугог трајања и да је био укотвљен у одлуке *југословенских* комунистичких институција потврђује и Лазар Мојсов: „Други генератор кризе, по оцени Мојсова, је уставни положај Србије. Реч је о нечувеној ситуацији која СР Србију ставља под неку врсту старатељства, о нечувеној ситуацији коју нема ниједна друга република када је реч о доношењу сопственог Устава, о ситуацији у којој покрајине имају иста права као републике. С тим у вези, Мојсов је подсетио на познате ставове Председништва ЦК СКЈ о остваривању јединства и заједништва у СР Србији, као и на иницијативу Председништва СФРЈ за промену Устава СФРЈ. У тим и другим документима јасно се истиче потреба промена делова Устава који се односе на положај СР Србије у Федерацији."[48] Да ли су, дакле, врховни партијски и државни органи *југословенских* комуниста – у којима су седели такви титоисти као Стипе Шувар, Милан Кучан и Лазар Мојсов – прешли на српско становиште? Ако су комунистичка руководства Југославије *прихватила* уставне промене у Србији 1989. године, у чему се разликује њихово прихватање – у једнопартијском режиму – од прихватања Устава из 1974. године, који су такође установила југословенска партијска руководства? Једина разлика је у томе што више није било Тита.

Када Марко Никезић описује каквих је *размера* недостатак Тита у посттитовској ситуацији, онда добијамо више од класичног описа суверена какав нам је подарио Карл Шмит, пошто добијамо приказ апсолутног монарха. Јер, Никезић каже: „Знате, нема Тита... Он је могао све. Могао је мимо закона да реагује, могао је да каже: није важно где је већина, ја то кажем као председник."[49] У таквој ситуацији, у којој је Тито могао све, донет је Устав из 1974. године. Он је донет *одлуком* суверена који је могао све: и да га не поштује. Латинка Перовић управо такав Устав – како је показано у мојој књизи – неистинито назива *консензуалним*. *Пешчаникови* заточници уставног патриотизма одбијају да увиде како Устав донет на тај начин јесте оно што непрестано *ствара* друштвене сукобе. Њихово *слепило* много говори о њиховим предлозима за будућност. Јер, они с предумишљајем полазе од Устава из 1974. године као нормалне чињенице. У тако заснованој полазној претпоставци налази се скривено-насилни темељ идеологије секуларног

[46] *Политика*, Београд, субота 25. фебруар 1989, 7.
[47] *Политика*, Београд, уторак 28. фебруар 1989, 8.
[48] *Политика*, Београд, четвртак 2. март 1989, 1.
[49] Slavoljub Đukić, *Slom srpskih liberala*, 325.

свештенства. Ситуација притајеног друштвеног сукоба је непрестана претпоставка свих уставних промена титоистичке Југославије. Тако и друштвени сукоби око уставних амандмана из 1988. године нису изузетак него правило. Једина разлика је у томе што је одсутан Тито. То је и темељни разлог *Пешчаниковог* незадовољства. Јер, требало је – по *Пешчанику* и сад треба – очувати дух, тековине и дело титоизма.

Одговорност заточника српске културне политике оличава – набраја *Пешчаник* – чињеница да „у лето 1989 Матија Бећковић и Мића Поповић пристају да приме награде, Седмојулску односно Политикину, од Милошевића лично". Ако је критеријум за препознавање партијског приклањања националној оријентацији околност да је Матија Бећковић примио Седмојулску награду 1989. године, шта значи околност да је Матија Бећковић примио Октобарску награду у време владавине српских „либералних" комуниста? Латинка Перовић – тај добри дух *Пешчаника* – наводи управо тај податак као пример партијске толеранције према неистомишљеницима.[50] И шта сад? Ако следимо аргументацију *Пешчаника*, околност да је Матија Бећковић примио Октобарску награду 1971. године значи да су се још српски „либерални" комунисти приклонили националној политичкој оријентацији: можда су чак распростирали српски национализам? Ако, пак, усвојимо објашњење Латинке Перовић, онда околност да је Матија Бећковић примио Седмојулску награду 1989. године значи да је тадашње партијско руководство показивало толеранцију према политичким неистомишљеницима. Нису могућа два мерила у истоветној ситуацији.

Провизоријум *Пешчаникових* закључака – којима треба *међузависности* чинилаца при распаду титоистичке Југославије заменити представом о *монокаузалности* – показује и њихово инсистирање на околности да је Борислав Михајловић изјавио у децембру 1990. године да се режим сврстао уз националну политичку оријентацију и да отуд нема више разлога да се остане у опозицији. Јер, овакво инсистирање не води рачуна о читавом низу *истовремених* појединости: Борислав Михајловић је – *пре* ратних сукоба, у новембру 1990. године – предлагао ненасилан распад титоистичке Југославије;[51] он је говорио на деветомартовским демонстрацијама 1991. године које су биле усмерене против режима и одржане *пре* било каквих сукоба;[52] он је, штавише, био и опозициони посланик 1992. године.[53] Све те чињенице указују како је постојало мноштво разлика између српског становишта и режима деведесетих.

50 Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 271–272.

51 Борислав Михајловић Михиз, *Казивања и указивања*, БИГЗ, Београд, 1994, 284–291.

52 Борислав Михајловић Михиз, *Казивања и указивања*, 292–301.

53 Борислав Михајловић Михиз, *Казивања и указивања*, 362–367.

О кривици

Пешчаникова арбитрарност природно се протеже и на схватање кривице. Не порекавши ниједан модус кривице, рекавши да постоје ствари због којих српски интелектуалац *треба* да се стиди, сматрам – што је у мојој књизи записано – да идеологизована кривица, какву једино познају *Пешчаник* и идеологија секуларног свештенства, не може довести ни до каквог истинског и дубоког осећања кривице. Јер, то и није њен циљ. Она, наиме, треба да се *споји* са претходним обликом идеологизације кривице у нашој јавној свести: то је титоистичко оглашавање српске кривице.

Опширни и цитатима прекривени екскурз о Јасперсу у *Пешчаниковом* тексту доноси низ општепознатих података из живота немачког филозофа, неоправдано проширује моју строго усредсређену тему о Јасперсовом обележавању идеологизоване кривице, занемарује моје назнаке о несагласностима између појединих момената Јасперсовог схватања кривице, прећуткује моје наглашавање разлика у односу на Јасперса. Упркос толиким изневеравањима садржаја текста са којим се спори, *Пешчаник* није успео да оповргне ниједан од мојих закључака о кривици. Он је само изнео пуку тврдњу да одбацујем кривицу, премда је тој тврдњи претходила његова реч о томе како не негирам злочин и инсистирам на некој одговорности.

Пешчаник је, штавише, могао само да потврди како се моје размишљање о кривици *не подудара* ни са једним од начина које је Јасперс описао као одбацивање кривице. Тај увид није био подстицај *Пешчанику* да преиспита своје закључке о мом схватању кривице. Он се појавио као основа закључка о томе како је „Ломпарово одбацивање кривице... инвентивније од свега на шта Јасперс упозорава". Иако га његови сопствени увиди воде у том правцу, *Пешчаник* не може допустити мисао о томе да у мојој књизи није реч о одбацивању кривице. Ако би допустио такав наговештај, *Пешчаник* би ступио на стазу која га наводи да посумња у своје приповедање: како би се то могло догодити када смо видели да *Пешчаник* боље од Нимцовича зна како се крећу шаховске фигуре?

Није, отуд, било могуће оспорити *очито* сазнање о Јасперсовом опису инструментализовања кривице. Такво понашање – какво спроводи *Пешчаник* – Јасперс је назвао „склоност агресивном признавању кривице". Та идеологизована кривица – до чије примене у нашој јавној свести је *Пешчанику* толико стало – почива на неаутентичном односу према кривици. То показује тренутак у којем *Пешчаник* каже да је спреман „понети бреме српске одговорности и срамоте". Он би то учинио тако што „бих одмах пришао Ломпару и подметнуо своја леђа уз његова: драги колега, рекао бих му, и ако се ни у чему не слажем са вама, дозволите да заједно понесемо тај страшни терет који сте узели на себе". Он је спреман да то учини и пошто сам се измакао и побегао од одговорности и отуд наглашава: „ја тај терет хоћу да носим".

Овај исказ је класичан пример неаутентичног оглашавања кривице, лишеног веза како са идејом жртве тако и са конкретним жртвама. Јер, он представља саморазметљиво исказивање кривице, њено потпуно инструментализовање за практичне и недостојне сврхе. Јер, *Пешчаник* хоће том разметљивошћу да претвори побијене у Сребреници у *инсѿруменѿ уйрављања* српским народом, у *инсѿрументѿ заѿирања* основних и неотуђивих људских права која припадају српском народу. Са́мо помињање побијених у Сребреници треба да створи *имйераѿив* због којег безусловно треба прихватити *све* захтеве које пред нашу јавну свест износи *Пешчаник*: зато је *Пешчаник* име за идеологију секуларног свештенства.[54]

Све то није ни у каквој вези са аутентичним осећањем кривице: поготово није у вези са метафизичким осећањем кривице. Јер, када би *Пешчаник* истински био спреман да понесе ову кривицу, он никада не би могао заборавити побијене у српским местима око Сребренице (попут Кравица), који су побијени *йре* оних у Сребреници. Када би се примакао метафизичком осећању кривице, схватио би да су те жртве у некој вези, да су са њима у вези и *сви* који су побијени: да у метафизичкој димензији преузимам кривицу због *свих*. Крив сам, дакле, и због оних који су побијени у местима око Сребренице и због оних који су побијени у Сребреници.

Када би *Пешчаник* то могао да каже, никада му се не би догодило да моју реченицу о томе да „народ не може да буде ни крив ни поштен" сведе на српски народ. Он то чини услед своје обречености духу *ситне йодвале* и упркос томе што је у мојој реченици посебно наглашено да та истина важи „за било који народ". Али, *Пешчаник* хита да ми припише како тврдим да су „у Сребреници масовно убијали Срби, дакле народ који... не може бити крив". Ово је узоран пример идеологизације кривице: моја мисао која има за предмет „било који народ" претвара се у мисао која *ойравдава* српски народ. То је неопходно да би се могло наставити инструментализовање Сребренице. У свом истинском облику, моја реченица је написана да би спречила сваку редукцију кривице, која је темељ било које инструментализације кривице. Јер, заступам универзално становиште: народ не може бити крив.

[54] Отуд он употребљава као готове чињенице низ проблематизованих података и одбија да узме у обзир сазнања која наметнутом говору о Сребреници не иду у прилог. Та сазнања постају још проблематичнија ако их сагледавамо у компаративном контексту, ако бивају упоређена са сродним појавама на другим тачкама нашег света, ако их осмотримо у оквиру глобалних медијских и судских наметања и произвољности, условљених глобалним односима моћи: Edvard S. Herman i Dejvid Piterson, *Politika genocida*, prevod sa engleskog Mirabo, Vesna Info, Beograd, 2010, 45–50, 66–67, 71, 73, 74, 78, 81–83, 84, 90–91, 92, 93, 95–101, 108–109.

Шта то значи? Као што због злочина у српским насељима око Сребренице не могу бити криви босански муслимани као народ, тако због злочина у Сребреници не може бити крив српски народ, нити – ако ствар поставимо на општијој равни, не изгубивши ни намах свест о битним посебностима сваког примера – због Јасеновца може бити крив хрватски народ, као што због Аушвица не може бити крив немачки народ, нити амерички народ због огромних злочина и пре и после 1945. године. Не могу бити криви народи.

У пољу одговорности – из ког проистичу и различити облици кривице – налазе се они који народе воде, који утичу на прилике и околности у којима се одигравају злочини, али се ту налазе и наслеђени и актуелни интереси и њихови заступници, унутрашњи и спољашњи политички односи, као што остаје и један – што се мене тиче – *неизрачунљиви остатак* у сваком таквом удесу. Јер, нису само људи него и народи у дуготрајним сукобима, будући да је сукоб константа историје, да су интереси некад неразрешиво супротносмерни, да је агресивност у срцу човековог делања, као што и зло има супстанцијални карактер. Тек у самоћи, као сам и све самљи, човек се може осетити *кривим* због свеопште повезаности *свих жртава*: чак због *неизбежности* тих веза. Ту настаје преокрет душе. Ту је Бог једина инстанца. Јер, истина се – као што је у мојој књизи написано – појављује у комуникацији између *ја* и *ти*, али да би било комуникације неопходно је да *и ја* и *ти* деле ово метафизичко осећање кривице.

Пешчаник – који не зна за Бога – не може схватити да се идеологизацијом кривице поништава *повезаност свих* у метафизичкој кривици. Јер, он се оглашава са партикуларног становишта: није битан Јасеновац, нису битна српска насеља око Сребренице, битна је *само* Сребреница. Зашто се он тако понаша? Зато што такав начин расуђивања *унапред* обезбеђује тврђење да је крив српски народ. То је, међутим, идеологизована кривица која *не може* довести ни до какве промене свести, ни до какве комуникације у јавном дискурсу, будући да ствара подлогу за негативно-одзивне реакције.

Оне могу бити различите. Могуће је питање: „шта је било непристојније: ангажовати се за Милошевића 1990. године или пљувати по њему после октобра 2000. године?“ Том питању се може придружити и бес против „фабриканата злочина против човечанства и геноцида“. Све то може надоградити иронијски глас који каже: „Злочине против човечности извршили су Срби. Злочини који користе човечности почињени су против Срба. То је сва разлика.“ Овакве реакције су историјски познате. У њима се понављају и прилагођавају речи које до нас допиру из једног прошлог света, који није ни у чему упоредив са страховитим несрећама деведесетих. Јер, и у размерама учесника и у садржајима збивања несамериво их превазилази. Али, овакве негативно-одзивне реакције нису добар пут ни за њихове апологете нити за њихове критичаре који за њима посежу у настојању да образују

своје *политичке* захтеве. Зашто? Зато што на тај начин заувек остајемо у подручју идеологизоване кривице. Само *Пешчаник* захтева баш такав пут који шизоидизује јавну свест. Јер, без непрестане шизоидизације јавне свести нестаје свака потреба за *Пешчаником*, пошто постаје неделотворна сама идеологија секуларног свештенства.

Услед диференцираног схватања кривице, могу прихватити и *своју* кривицу због Сребренице. То осећање проистиче из *свеукупности свих* у метафизичкој кривици: ако осећам кривицу због *свих жртава* свакако да осећам кривицу и због сребреничких жртава. *Пешчаник*, пак, не може да прихвати *своју* кривицу због жртава у српским насељима око Сребренице, будући да она не припада његовој идеологизацији кривице: пошто проглашава српску кривицу због сребреничких жртава, он се изузима из кривице због бројних жртава у местима око Сребренице, па је и не оглашава.

Тако и титоисти који су – како је у мојој књизи показано – табуизирали Јасеновац педесет година могу да *наглашавају* Сребреницу, будући да титоизам – као и *Пешчаник* – почива на идеологизацији српске кривице. Они непрестано *умањују* значај Јасеновца за српско саморазумевање у историји, па Латинка Перовић – у хрватском *Вијенцу* од 17. студенога 2011. године – каже: „ако не уважимо реалност да је Хрватска имала усташтво и Јасеновац, Србија четништво и убојство Стјепана Радића, живјет ћемо у предрасудама које ћемо хтјети заштитити кривњом других." Упркос бројним историјским истраживањима која су драстично проблематизовала комунистичку представу о четницима, Латинка Перовић – и у 2011. години – примењује лажну симетрију између четника и усташа коју је успоставио Тито – 1945. године – на оснивачком конгресу КП Србије: „Ако су Хрвати имали усташе, онда су Срби имали четнике."

На таквој представи о четницима израста противљење хрватског председника – од 16. марта 2012. године – судској рехабилитацији Драже Михајловића. Њему се придружује – 20. марта 2012. године – Хелсиншки одбор у Србији. Вазда спреман да се обрачунава са политичким неистомишљеницима у земљи и – као што је у мојој књизи показано – да им прети, председник Србије није ни покушао да заштити независност судских одлука у нашој земљи од председника оне државе у којој се пред десетинама хиљада људи сасвим легално, организовано и похвално пева о „Јасеновцу и Градишки Старој". Када *Пешчаник* не схвата моје напоредно наглашавање председничког *наметања* резолуције о Сребреници и председничке *невољности* да се заштите основна људска права српског народа у Црној Гори, онда он не разуме да је реч о *механизму асиметрије*: дубоко усидреном у образац понашања које настаје у сенци туђинских власти. Јер, она адреса која нам је *наметнула* скупштинску резолуцију о Сребреници, која је – дакле – наметнула највећу могућу хипотеку уместо да обликује универзални став

о свим жртвама, *истовремено* није ни вољна ни способна да се избори за универзално право Срба у Црној Гори да свој језик зову српским. У томе је смисао мојих *напоредних* реченица: према Србима је, дакле, могуће применити дискриминаторске мере, док се у име Срба није могуће изборити за универзалне мере. То је плод духа самопорицања.

И у интервјуу који је објављен после појаве моје књиге, сасвим у складу са маршаловом и лажном симетријом између четника и усташа, Латинка Перовић – баш као што је у мојој књизи показано – циљано издваја политичко убиство Стјепана Радића, иако оно има битну паралелу са политичким убиством краља Александра. Она то чини да би – што је такође у мојој књизи осветљено – минимализовала значење Јасеновца у српској историји. Јер, упоредити политичко убиство појединца, па чак и политичког вође једног народа, са институционализованим, четворогодишњим, систематским и национално предодређујућим логорским злостављањем и убијањем стотина хиљада људи, може само особа која тежи умањивању историјског значаја Јасеновца.

Будући да усвајам метафизичко осећање кривице, могу слободно сведочити о свакој кривици: кривичној одговорности, колективној и моралној кривици. *Пешчаник* никада не може нешто тако учинити, јер је утемељен у идеологизованој кривици. Отуд је неминовно да се измакнем од лажне и самонаметљиве *Пешчаникове* понуде да поделимо страшни терет српске одговорности и срамоте. Јер, боље је бити и у незаслуженој срамоти сам него са *Пешчаником* делити било шта: срамоту или славу или новац.

Идеологизована кривица и позив на дебату

Није било могуће оповргнути ни Јасперсово схватање метафизичке кривице као нечега што је ствар самоће сваког појединца, па је *Пешчаник* морао закључити: „уместо да направи још један, одлучујући корак ка враћању појединца у заједницу, у тој тачки се Јасперс зауставио". Када кажем да се појам метафизичке кривице не може операционализовати, не може претварати у инструмент јавног деловања, онда *Пешчаник* тврди како кривотворим Јасперса. Али, када *Пешчаник* каже да Јасперс није направио одлучујући корак ка враћању појединца у заједницу, онда није на делу кривотворење мисли немачког филозофа. Коме није јасно како је могуће из истоветних чињеница извући овако несагласне закључке, неопходно је да се сети како пловимо водама *Пешчаника*, гоњени фантастичном олујом идеолошких привиђења, да смо залутали у тим великим водама у којима не важе ни Нимцовичева знања о покретању шаховских фигура.

Али, зашто се – како *Пешчаник* каже – Јасперс зауставио? Свакако зато што није био мудар као *Пешчаник*. А можда и зато што се из појма

метафизичке кривице и није могло посегнути за инструментализацијом кривице. Јер, тада не би могао опстати Бог као једина инстанца за метафизичку кривицу. А ако јавна савест по дефиницији припада неаутентичности, јер припада безличном „се“ – *das Man* или *on* – које је уплетено у мреже моћи и посредовања, онда јавна савест не може огласити аутентично осећање кривице које настаје само у самоћи појединца.

Пешчаник се – за разлику од Јасперса – није зауставио него је одважно, попут америчких маринаца, десантирао на врели песак уставног патриотизма и универзалних моралних критеријума. То је, дакле, оно што оправдава силу победника који влада, туђинску власт којој смо потчињени, јер је препознаје као силу која себе ограничава. Невоље, међутим, опстају: Јасперс је – као што је у мојој књизи показано – рекао да је Нирнбершки процес подстакао неповерење према праву. У томе је 1962. године и начинио *отклон* у односу на процес. *Пешчаник* не види никакав проблем у томе што филозофово уздање у победникову *силу* која ће себе преобразити у остварење права, уздање које је исказано 1946. године, *завршава* сазнањем – из 1962. године – о победниковој сили која је себе тако „ограничила“ да је подстакла неповерење према праву.

Отуд *Пешчаник* закључује како „Јасперс ни од чега не одустаје, он каже да је једна шанса пропуштена, јер јој актери нису били дорасли, и додаје да је пред нама и даље изузетан посао изградње светског права које може гарантовати општи мир“. Ако актери нису били дорасли, како знамо да су *сада* дорасли или да ће бити дорасли? Шта ако је сама ствар неизводива? *Пешчаник* не сумња у њену изводивост: вероватно зато што они који нису успели 1945. године и сада настављају да покушавају, док се крвави печати њихових покушаја распростиру свуд по земаљском шару. Отуд ме *Пешчаник* оптужује да одустајем „од идеје међународног права које би могло гарантовати ако не мир, онда бар хуманизацију оружаних сукоба“. Потпуно је занемарљиво ко од чега одустаје или не одустаје. Јер, одлучујуће је да *не верујем* у идеологизовану кривицу као средство које може довести до било каквог успеха: истинског осећања кривице, општег мира или хуманизовања ратних сукоба.

Не само да *Пешчаник* није успео да оповргне моју интерпретацију Јасперсовог схватања метафизичке кривице него ју је нехотично потврдио. Ако су две деценије деловања универзалних моралних критеријума и уставног патриотизма испуниле Немачку садржајима демократског друштва, ако је идеологизована кривица омогућила промену немачке душе, што је *Пешчаникова* сугестија, како је Јасперс 1966. године – како пише *Пешчаник* – могао оценити да је Немачка „постала... просперитетно друштво произвођача и потрошача, али није испунила свој политички и морални задатак“, јер се „немачка јавна свест суштински не разликује

од оне из раздобља нацизма"? Дводеценијско распростирање идеологизоване кривице није – по Јасперсу како га *Пешчаник* наводи – померило немачку јавну свест „од оне из раздобља нацизма".[55] Зар то није најбољи показатељ да се метафизичка кривица не може операционализовати, јер је ствар самоће појединца у којој је Бог једина инстанца?

Да је дошло до истинске – а не инструментализоване – промене у немачкој јавној свести, онда би у њој изостали како недавни тако и актуелни стереотипни и неистинити садржаји – у длаку истоветни са онима из 1914 и 1941. године – о српском народу. Да се истински преокрет догодио, онда би у немачкој јавној свести имало своје место *и* сазнање о томе „да се званична немачка политика већ више пута у овом веку тешко огрешила о српски народ, поготово да немачка политика сноси највећу кривицу за... рат".[56] Није ли знак дубоког – а несвесног – самопорицања када једна јавна свест, која у свом искуству и у свом језичком памћењу, има тако истанчану мистичку традицију, тако моћно спекулативно наслеђе, тако разуђену клавијатуру осећајности, не само да дозвољава да буде поистовећена него се и сама поистовећује са *чизмом* и *бичем*, како нам показује *актуелна* реченица из немачке штампе: „Унија не би ништа ризиковала ни на политичком ни на геостратешком плану када би влади у Београду показала бич, уместо да је обасипа коцкама шећера."[57] Одакле овај афекат у *Зидојче цајтунгу*? Зар у њему не пребива двоструки заборав?

На делу је – небитни, премда очигледни – заборав витешке и јункерске немачке традиције, чије сабље, шлемови и ордење испуњавају берлинске антикварнице, као традиције која је знала да поштује маленог но храброг противника, да цени његову чврстину и одлучност, да то понекад и призна: Мекензен, Виљем II. Али, ту пребива и заборав сасвим постмодерног

---

[55] Нешто од дугог трајања немачког континуитета обележава Хабермас када – у јуну 1994. године – помиње како је Теодор Мунц, човек укључен у *владајућу послератну* немачку политичку културу, бивши баварски министар културе, остао – под псеудонимом – веран нацистичким гледиштима своје младости. Његов асистент, сарадник и колега Роман Херцог, суочен са овим сазнањима, изразио је – каже Хабермас – „само тотално чуђење". Хабермасова сугестија је прецизна: управо ће оданост тој скривеној, али делотворној идеји немачког континуитета учинити да Херцог постане „најперспективнији кандидат за место следећег председника Савезне Републике" (Jirgen Habermas, „Potreba za nemačkim kontinuitetom", prevela Frida Filipović, *Treći program Radio Beograda*, Beograd, broj 102, proleće 1995, 147). Али, ако Хабермас не универзализује своју сугестију, ништа нас не спречава да то учинимо: зар у одлукама Бадинтерове комисије о распаду Југославије, као комисије чији је члан био и Роман Херцог, не бисмо могли потражити траг немачког континуитета? Јер, оно што је од значаја за унутрашње распоређивање моћи у Немачкој свакако није без значаја када је реч о немачком уделу у европском распоређивању моћи.

[56] Михаило Ђурић, *Искуство разлике*, ТЕРСИТ – БИГЗ, Београд, 1994, 187.

[57] *Политика*, Београд, петак 14. октобар 2011, 6.

сазнања о томе који су искази дискриминаторски, па су отуд и политички некоректни. Зар се у овом *унапред* дозвољеном дискриминаторству – према Србима – не очитује дубока неуроза услед невољног подређивања онима према којима лице још увек мора бити љубазно? Зар Немачка – док маше *бичем* у нашем правцу – не открива дубоко самопорицање? Јер, није ли прилично Немачкој да завитла *бич* на неку другу страну: било на Исток, било на Запад? Али, Немачка која то још увек не сме, одједном сву муку, хладни бес, скривени очај једног дуготрајног ресантимана излива на неког неупоредиво мањег од себе. Онај који витла *бичем* јесте тамничар, апсанџија и батинаш: да ли је то јавна свест која подразумева и Бемеа, и Баха, и Гетеа? Или их заувек не подразумева?

Није овде реч о Србима. Њима је *Њујорк Тајмс* – из пулицеровског пера Томаса Фридмана, 23. априла 1999. године – током бомбардовања поручивао како ће их вратити у средњи век: „Треба угасити свако светло у Београду, треба гађати сваку разводну струјну мрежу, водоводну цев, пут у фабрику која има везе с ратом... Свиђало се то нама или не, ми смо у рату са српском нацијом (они сигурно тако мисле) и улог треба да је веома јасан: свака седмица вашег пустошења Косова је још једна деценија за коју ћемо ми уназадити вашу земљу и смрвити вас. Хоћете ли 1950. годину? Ми вас можемо уназадити до 1950. године. Хоћете *ли* 1389. годину? Ми вас можемо уназадити и до 1389. године." Срби се – свиђало им се то или не – на све то морају навићи. Они то морају издржати, поднети и отрпети. Или – нестати.[58] Али, брига која преостаје као да је много дубља од бриге о њима: то је брига за Немачку.

Да је дошло до преокрета немачке душе, у немачкој јавној свести наглашено би била изражена осетљивост према кршењу немачког Устава и игнорисању Уједињених нација као универзалне светске организације приликом НАТО-бомбардовања Србије 1999. године. Чак је и Јирген Хабермас, омиљени – поред Крлеже – *Пешчаников* мислилац, морао да укаже како у свему томе има нечег вишеструко непоузданог. Он је – у ауторском тексту за *Die Zeit*, објављеном у време НАТО-бомбардовања Србије – помињао самоовлашћење и непоуздане процене НАТО-а. Али,

[58] *Пешчаниковом* каталогу *ситних подвала* ваља додати реченицу у којој каже: „'Хоће ли Срба нестати, хоће ли они пустити да их свуда тлаче', пита се Ломпар." Са́мо ово питање *Пешчаник* тумачи као скривени тоталитаризам у мом наметању српског становишта. Он, међутим, прикрива да пре тог питања у мојој књизи пише: „подсетимо се једне Гетеове алузије посвећене Немцима." То је, дакле, Гетеово питање које *примењујем* на Србе. Како је Гетеу тешко приписати тоталитарне претензије, *Пешчанику* није преостало ништа друго него да прикрије његово присуство у мојим речима. У самом питању пребива одјек сасвим давних времена. Јер, још је Епикур устврдио како „није више време да се спасавају Хелени", премда није био вођен било каквом политичком узнемиреношћу.

Хабермас види *смисао* у свему томе: реч је о преласку са постојећег система односа, заснованих на традиционално схваћеном суверенитету, који као такви више не могу опстати, на нови систем космополитског права, у којем би заштита људских права имала својеврсно првенство. НАТО-бомбардовање Србије руковођено је – по Хабермасу – моралом друштва грађана света, које је у настанку, али је далеко од тога да је већ довршено.

Тако се у *будућности* – као својеврсном остварењу хилијастичког сна – крије *осмишљавање* тадашњег игнорисања Уједињених нација као универзалне светске организације. Каква је судбина овог уздања? Ако кршење немачког Устава као екстремна ситуација наликује оном изузетку и екстремном моменту у којем се испољава суштина политичког, ако игнорисање Уједињених нација као универзалне светске организације подразумева сличну ексклузивност, онда се поставља питање – како је написао Драган Стојановић – „ко треба да интервенише и ко има права да просуђује да ли и како треба интервенисати"? То питање нас враћа сазнању о *одлуци* која претходи *норми*, јер о универзалним критеријумима одлучују НАТО и САД као – како каже Хабермас – хегемонијални гарант реда.

Утврдивши да је „говор о моралном важењу међународног права крајње сумњив", јер „широм отвара врата чистој самовољи", Данило Баста закључује: „Утолико нипошто није неумесно када Хабермас у овом контексту подсећа на једног великог политичког мислиоца двадесетог века, Карла Шмита. Независно од тога што Шмит, због свог ангажмана у нацистичко доба, важи као озлоглашен и споран, његове далекосежне речи упозорења, које Хабермас цитира, делују као чиста истина баш с обзиром на текуће бомбардовање Југославије и покушаје предводника Северноатлантског пакта (господина Солане, на пример) да га морално оправдају: 'Ко каже човештво, тај хоће да обмане', као и: 'Хуманост, бестијалност'. Дакле: ко каже човештво и бомбама разори, рецимо, сва три моста преко Дунава у Новом Саду или топлану или кинеску амбасаду у Новом Београду, тај обмањује, тај не штити Албанце са Косова, тај не води политику људских права, тај изједначава хуманост и бестијалност. То никада не може бити пут од класичног међународног права ка прижељкиваном и пожељном праву грађана света и ка космополитском стању."[59] У панорами која нам открива кретање супротносмерних аргумената важно је нагласити неколико ствари.

На делу је произвољност у примени универзалних критеријума као *константа* у идеологији секуларног свештенства. То зорно показује Драган Стојановић: „Протеривање свих Срба из Хрватске 1995. године

[59] Данило Баста, „Половично легитимисање", *НИН*, Београд, број 2527, 3. јун 1999, 30.

може се тумачити на разне начине, али једно је извесно; или је суверенитет новонастале државе био важнији од људских права прогнаних или су и тада за 'недовршено' (Хабермас) друштво грађана света људска права морала бити важнија. Но, ако се суверенитету једном да предност у односу на људска права, да би се неколико година касније један већ измучен народ кажњавао безбројним бомбама зато што брани сопствени суверенитет, то се може означити само као лицемерје. Такво лицемерје не може да оснажи друштво грађана света у настанку, у Европи и другде, али зато може да га, краткорочно и дугорочно посматрано, компромитује и подрије пре но што оно уопште и настане."[60] Управо би идеологија секуларног свештенства – када бисмо схватили њене прокламације као на истину усмерене – могла бити оцењена као темељна компромитација космополитског права и друштва грађана света.

Да је дошло до истинског преокрета у немачкој јавној свести, читава ова дискусија могла се водити у време НАТО-бомбардовања Србије. Али, није се водила. Зашто? Тако је одлучио *Die Zeit*. Јер, београдске професоре – који су реаговали на Хабермасова размишљања – „редакција немачког недељника, после вишенедељног очекивања, љубазно [је] обавестила да њихове прилоге није прихватила 'због недостатка простора'". Ово образложење надилази сваку контингенцију рата и околности и у правој линији достиже бесмртност. Оно – ако се послужимо *Пешчаниковим* начином расуђивања – показује како је *неискрен* сваки позив на разговор који упућују заточници уставног патриотизма и универзалних моралних критеријума, јер они – у данима *одлуке* – прихватају само аргумент силе. У *либералном* срцу немачке јавне свести, у време НАТО-бомбардовања Србије 1999. године, беспрекорно функционише Шмитово схватање односа пријатељ-непријатељ као односа који структурира са́мо политичко.[61] Отуд гласови двојице београдских професора, као гласови приспели са *непријатељске* стране, као гласови који уносе онеспокојавајуће тонове, нису прихваћени да се чују на немачкој морално прочишћеној и либералној обали. То је идеологија секуларног свештенства којом *Пешчаник* настоји да испуни сваки кутак наше јавне свести.

У наше дане смо се могли уверити какав је одговор дала *будућност* као јемац Хабермасовог *осмишљавања* ондашњег игнорисања Уједињених нација као универзалне светске организације. Недавно је утврђено да је тадашњи министар одбране Немачке *лагао* о српском плану да се прогнају

---

[60] Драган Стојановић, „Лицемерје и војна моћ", *НИН*, Београд, број 2528, 10. јун 1999, 32.

[61] Бројна евиденција показује како парадигма пријатељ–непријатељ представља модел антисрпске пропаганде западних медија у деценији распада титоистичке Југославије: Слободан Вуковић, *Етика западних медија*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, Институт друштвених наука, Београд, 2014, 23–69.

косовски Албанци, јер су тај план *измислиле* обавештајне службе као начин да се увери јавност у неопходност употребе немачке војске упркос одређењима немачког Устава. Отуд је – по сведочењу члана мисије ОЕБС-а Хенинга Хенша – тадашњи министар одбране Немачке лажно представио побуњенике Ослободилачке војске Косова као цивилне жртве.[62] Тако је угрожавање људских права показано као *норма* која се ставља у дејство у часу када је *већ* донета *одлука* о НАТО-бомбардовању Србије.

Том сазнању иде у сусрет скорашњи нехотични одзив на Хабермасово размишљање из 1999. године. Омиљени *Пешчаников* мислилац је тада нагласио: „Самоовлашћење НАТО-а не сме да постане редован случај." Као далекосежни ехо овог *моралног императива*, као глас будућности у чије име је немачки филозоф помињао светско грађанство, појавиле су се у данском листу *Политикен* – 29. октобра 2011. године – речи генералног секретара НАТО-а, који је оценио „да НАТО може у будућности да интервенише и без одлуке Савета безбедности УН": „то не би била идеална ситуација, али смо то видели на Косову". Нови систем космополитског права, у којем би заштита људских права имала својеврсно првенство, подразумева – дакле – да самоовлашћење НАТО-а постаје редован случај.[63]

Идеолошке границе свести о кривици

Искуство нас, дакле, учи – искуство које је, на жалост, рђаво – да историја није подручје у којем је могуће истинско осећање кривице које би било колективно, да нема јавне свести која је усвојила такво осећање. Највише што је могуће постићи јесте *правно* санкционисање кривичне одговорности услед појединачних и групних злочина. Могућа је – у извесном степену – и цензура моралне и културне мреже која би била управљена против разноликих и аутентичних манифестација зла. Иако је у први мах најмање ефикасно, ипак је неопходно непрестано седиментирање – кроз време, поступно, расветљујуће, са највећим опрезом и промишљеношћу – слојева који стварају осећање о *заједничком* учешћу у нечему што је био злочин. Овде је важно разумети да реч *заједничко* подразумева различите регистре. Она – на једном нивоу – припада само политичким истомишљеницима у историјској ситуацији. Али – на другом нивоу – она обухвата и

---

[62] *Blic*, Beograd, 27. februar 2012. godine.

[63] У попису мојих *јавних* чинова, попут захтева „да се Војислав Коштуница не испита у вези са атентатом на премијера" или захтева „да се забрани поворка геј и лезбијских активиста", *Пешчаник* необразложено изоставља податак да сам потписао и захтев да се грађани Србије на референдуму изјасне о приступању Србије НАТО-у (*Печат*, Београд, 97/2010, 9–10). Не треба изоставити ни оно што се догодило *после* појаве другог издања моје књиге: потписао сам – 23. априла 2012. године – и „проглас за политичку неутралност Србије".

политичке неистомишљенике. Тако она подразумева и људе унутар једног народа. Али – у широј перспективи – и људе који се сукобљавају као припадници различитих народа. Тако се неумитно присуство зла у историји, непрестано присуство сукоба у њој, може подврћи разумном осветљењу и искреном саосећању са жртвом: понекад се може и ублажити, премда се не може уклонити. Али, таква јавна свест подразумева не само диференцирано поимање кривице него и њено универзално препознавање.

То је оно на шта *Пешчаник* – за разлику од схватања описаних у мојој књизи – никако није спреман. Јер, он кривицу за страховите несреће деведесетих никада не проширује на титоистичко наслеђе нити на активност западних сила. То су границе његове идеолошке свести. Оне су енкодиране и у његов начин аргументације. Отуд он помиње како Јасперс види кривицу победничких сила у томе што нису преузеле одговорност за Немачку *још* 1933. године и што је *тада* нису окупирале. Али, у процени одговорности западних сила, *Пешчаник* не помиње – што је мојој књизи показано – како Јасперс наводи Черчилово писмо Хитлеру из 1938. године, писмо у којем Черчил каже како би Великој Британији пожелео таквог вођу. Ако је могло бити недоумица о стању ствари 1933. године, ако је једнодушност у процени немачких прилика спонтано или интересно изостајала код западних посматрача – Сартр ништа није опазио у Немачкој тог времена, за разлику од Арона – ствари су 1938. године биле знатно друкчије: на снази су били расни закони.

Неупоредиво је мања одговорност западних сила што нису *онемогућиле* нацисте 1933. године од њихове одговорности због тога што су их *подржавале* 1938. године. Зашто *Пешчаник* потискује из историјског подручја расправе неупоредиво веће огрешење западних сила? Зашто *Пешчаник* – заокупљен универзалним моралним критеријумима – не усмери своју неподмитљиву критичку оштрицу ка западним силама? Једна пословица поучава: ако човек жели да зна где се налази моћ, нека се распита кога не сме да критикује. Отуд *Пешчаник* – који зна где је моћ, који зна где зека пије воду – и не покушава да критикује западне чинове и дејства: ни као актуелне, ни као историјске.

Али, у *Пешчаниковом* понашању игра важну улогу још један чинилац. Открива га *Пешчаникова* тврдња о томе да не постоји оно место Јасперсовог списа које ми је послужило да поставим своје питање о злочинцу који се заогрнуо судијском тогом, пошто „од тих Јасперсових увида нема ни трага". Премда је видик на идеолошком мору затамњен, па мрклина обузима и сам командни мост, чак је и бусола размагнетисана, а све су везе у прекиду, ипак помало чуди оволико одсуство вида. Јер, Јасперс каже – и у мојој књизи је наведено – како је у Нирнбершком процесу „била заступљена бољшевичка Русија, која је као држава имала облик тоталитарне

владавине нимало друкчији од националсоцијалистичке државе. Био је дакле присутан судија који право на којем се Суд заснивао фактички уопште није признавао." Ако се суди тоталитарним нацистичким вођама који су злочинци, шта је судија који представља државу која има облик тоталитарне владавине „нимало друкчији" од националсоцијалистичке државе? Ако је судија „нимало друкчији" од злочинца, шта је он ако није злочинац?

Питање у мојој књизи делује, дакле, као *понављање* Јасперсових назнака. Оно је добар пример да прецизно утврдимо идеолошке границе *Пешчаника*: као што не помиње Черчилово писмо Хитлеру из 1938. године, тако *Пешчаник* „скрива" совјетског судију из 1945. године. Обе чињенице постоје код Јасперса. Али, идеологија секуларног свештенства – као што је у мојој књизи показано – настаје управо као *остварење* титоистичког наслеђа: отуд скривање сваке – па и Јасперсове – осуде комунизма. Та идеологија, међутим, *истовремено* настаје и као поистовећивање са западним интересима: отуд скривање сваке – историјске или актуелне – осуде западних сила.

У тој ствари *Пешчаник* је *нем*: као и Латинка Перовић. Када описује како је – „у току 'антибирократске револуције'", дакле 1988. године – мотивисан околношћу да су „Словенци... стављали примедбе", Михаило Швабић „говорио на митингу на Ушћу и рекао: 'Ако им се не свиђа нека иду у Филаделфију'", Латинка Перовић веома строго оцењује такав исказ, јер каже како „то чак није ни анахроно, то је ирационално, то је болесно". Она поставља питање: „какво је то схватање народа? Нас интересује територија а не људи."[64] Али, шта се догађа са њеном критичком пажњом у часу када Марти Ахтисари – у интервјуу загребачком *Вечерњем листу*, како преноси агенција Бета 28. јула 2012. године – каже како „Србија може да иде у Русију ако не призна независност Косова"? Командант НАТО-бомбардовања, амерички генерал Весли Кларк, петнаест година *после* ове незаконите агресије, 26. марта 2014. године, каже: „'Пледирање на јаке руско-српске односе само је одјек идеја прошлости. Они који у Европи, на Балкану или у БиХ пате за Путином нека иду к њему', рекао је Кларк, додавши иронично да је 'Сибир огроман и да у њему има места'."[65] Зашто и овај исказ промиче критичкој пажњи Латинке Перовић? Јер, оба исказа имају сасвим прецизно историјско порекло: на састанку са Павелићем, који се „догодио 6. липња 1941. године" у Фушлу, „Рибентроп говори да Њемачка не може трпјети да Србија и даље остане средиште немира. Тај

[64] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 209.
[65] *Политика*, Београд, четвртак 27. март 2014, 2.

елемент треба истријебити, Србе треба иселити некамо на исток.“[66] Није, дакле, реч о једном изолованом исказу него је реч о једној далекосежној традицији у мишљењу. Зашто, дакле, Латинка Перовић не укаже на то колико је Ахтисаријев и Кларков начин мишљења ирационалан и болестан? Не постоје два мерила за потпуно истоветан исказ. Или, можда, ипак постоје?

Околност да постоји „Гвантанамо, али дође нови председник САД и каже да је то морална катастрофа и да се тај затвор мора укинути“ представља – за Латинку Перовић – знак да „свет јасно дефинише своје проблеме и мобилише своја друштва да траже решења“, а „тога овде нема“.[67] Али, шта за њу представља околност да високи комесар за људска права Уједињених нација – како извештава агенција Бета 23. јануара 2012. године – наглашава како Гвантанамо „наставља да постоји и појединци и даље бивају притварани без суђења, на неодређено време, што је очигледно кршење међународног права“? Шта јој открива околност – забележена 5. јануара 2014. године – како Гвантанамо наставља да постоји са свим својим врлинама: притвореницима који бораве преко десет година, премда никада нису изведени пред судију нити је против њих подигнута оптужница; притвореницима који се не налазе у најозлоглашенијем политичком затвору на планети по слову америчког закона него по вољи америчке извршне и законодавне власти и њене политике; притвореницима који, као штрајкачи глађу, бивају гађани гуменим мецима, прскани сузавцем, пребијани и везивани за столицу, да би им присилно увлачили цевчицу са храном, кроз нос и грло до стомака. Све су то осудили Амнести интернешенал, Хјуман рајтс воч, Црвени крст.[68]

Зашто, дакле, Латинка Перовић – суочена са овако драстичним оповргавањима својих исказа – не покаже спремност да их промени и да преиспита сопствени начин размишљања? Зато што између универзализма који представљају Уједињене нације и америчких интереса, она непогрешиво – као и *Пешчаник*, као и *Сарајевске свеске* – следи америчке интересе. У таквом понашању не треба тражити само човекове личне особине него и сама начела идеологије секуларног свештенства. Тако је – у време хладног рата – „Ласки... признавао да су критичари часописâ Конгреса који су се жалили на пристрасност према Америци, у суштини – у праву“, јер

---

[66] Ulrich Schiller, *Njemačka i 'njezini' Hrvati (od ustaškog fašizma do Tuđmanovog nacionalizma)*, prijevod Marko Lehpamer, Razlog, Zagreb, 2013, 57.

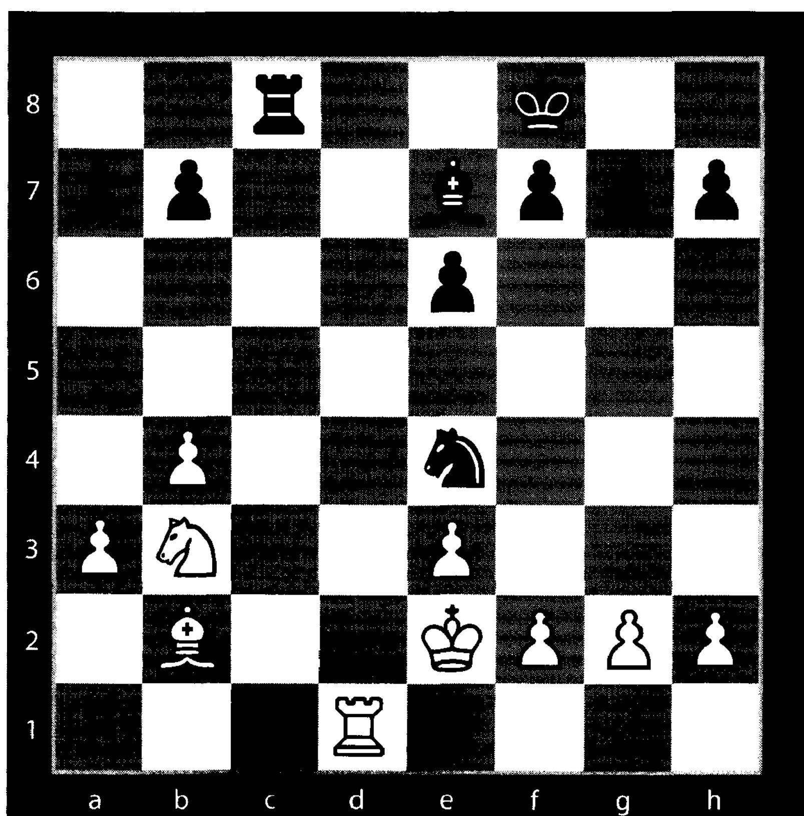
[67] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 224.

[68] *Политика*, Београд, 5. јануар 2014. године, 10.

„лојалност часописа припада пре свега Америци", па су неки међу њима постали „визит-карте агената ЦИА".[69]

Отуд проистиче *уӣоӣреба* универзализма у идеологији секуларног свештенства. Отуд лажни универзализам *Пешчаниковоī* становишта. Истински универзализам био би заснован у критици овог идеолошког темеља: кроз *Пешчаниково* утврђивање дубокосежне одговорности западних сила у страховитим несрећама деведесетих, поготово када је реч о немачком и америчком кршењу међународног права, у њиховом унапређивању глобалне културе некажњивости. Hic Rhodus, hic salta.

12. Т:д1 Л:ц5 13. б4 Ле7 14. Лб2 Лд7 15. Тац1 Тфд8 16. Сед4 С:д4 17. С:д4 Ла4 18. Лб3 Л:б3 19. С:б3 Т:д1+ 20. Т:д1 Тц8 21. Кф1 Кф8 22. Ке2 Се4



[69] Франсис Стонор Саундерс, *Хладни раӣ у кулӣури (ЦИА у свеӣу умеӣносӣи и књижевносӣи)*, 191.

ПЕРСОНАЛНО ПОДРУЧЈЕ РАСПРАВЕ: MEA CULPA

Када *Пешчаник* постави питање „види ли Ломпар своју одговорност за лоше стање у Србији", онда он – премда тежи другом циљу – нехотично дотиче једно колико далекосежно толико и табуизирано питање: колико они који су били *против* српског режима деведесетих имају – и осећају – одговорност за циновски негативитет и суноврат српског друштва у првој деценији овог века? Ово питање је *постало* табуизирано у редовима некадашње критичке интелигенције превасходно зато што су га постављали они људи који су – вољно или вођени осећањем дужности – подржавали српски режим у деведесетим годинама прошлог века. У средини која се одликује непрестаном и завидном спремношћу на одмазду, у неуређеним друштвеним приликама, сваки покушај да се на то питање одговори схвата се као слабост, признање или одбацивање кривице. Са́мо питање, међутим остаје и позива на размишљање.

Ако је несклон да помиње личне и биографске моменте – поготово у непосредованом облику и без икаквих веза са темом, у облику пуких сећања која су лишена утврдиве провере – човек по правилу може игнорисати неуљудне *Пешчаникове* насртаје. У светлости општег питања о одговорности критичке интелигенције која је била против српског режима деведесетих и која је тако допринела *садашњем* лошем стању у Србији, појављује се могућност да осликамо *стратегију* секуларног свештенства које настоји да неутралише политичког неистомишљеника на јавној позорници. У тој стратегији своје место има *Пешчаниково* кривотворење биографских чињеница, као и начин на који човек постаје мета секуларног свештенства. Од значаја је да уочимо како се све то догађа програмски а не случајно. Сагледане као део једног надличног кретања, биографске чињенице постају део једне општије представе о одговорности критичког ангажмана: како о избору који је учињен тако и о последицама са којима је неминовно самерити своје садашње понашање.

Како човек за кога је написано – у часопису *Реч* 1995. године – да исписује рад „који одликује прецизност филолога и доследност логичара", да представља „једног од најпажљивијих читалаца које домаћа наука о књижевности има", да – као такав – „захтева истог таквог читаоца", односно „тражи стрпљивог, преданог, бескрајно пажљивог и добро наоружаног читаоца",[70] како човек за кога је – у часопису *Реч* 1996. године – написано да представља „једног од водећих млађих истраживача књижевности", који показује „завидну обавештеност и несвакидашњу истраживачку осећајност", који је „аутор завидних књижевно-филозофско-психолошких знања", који је „мајстор критичке ироније", чији „истраживачки дар и преданост предмету" представљају „постојане вредности којима се мало ко у нашој науци о књижевности може дичити",[71] како човек за кога је – у часопису *Реч* 1998. године – написано да испод „минуциозне, херменеутички утемељене и филозофијом нихилизма инспирисане" интерпретације Његоша дотиче „питања једног *сада*" – на које *ли* је то *сада* рецензент могао мислити 1998. године? – будући да је то „једна крајње детаљна анализа популизма као владајуће културне тенденције на овим просторима",[72] како се, дакле, могло догодити да тај и такав човек осване – на страницама истог часописа у 2011. години – у *Пешчаниковом* тексту као неко ко „кривотвори чињенице, изврће значење текстова које тумачи или мења смисао иначе јасним концептима", неко чија књига представља „каталог грешака", неко ко пише „аљкавим српским језиком", неко ко „би се могао оптужити и за плагијат", неко ко очитује „моралну тупост"?

Како објаснити да исту врсту понашања упражњавају и *Сарајевске свеске*? Оне су – још 2007. године – оцењивале да моје „завидно познавање и цитирање савремене теорије и филозофије не резултира уобичајеним одушевљењем 'новом мишљу', већ је на делу мудро коришћење поменутих поставки у сопствене сврхе, које се некад разилазе са исходиштима цитираних аутора, као да у конзервативном изазову аутор не пристаје на културолошко-књижевни блуд у који 'модерна' мисао може да одведе", што није била никаква препрека да уочимо како се „задовољство у тексту *Црњанској и Мефистофела* осећа... у свакој реченици", јер је „реч... о ретко узбудљивој књизи", као што „опет имајући субверзивни импулс, Ломпар у књизи *Његош и модерна* (1998), баш као што у Црњанском тражи класика, у Његошу тражи не по општем мишљењу класичну и епску, већ модерну вредност".[73] Али, сада су *Сарајевске свеске* одједном препознале – под

[70] Brana Miladinov, „Anatema olakog čitanja", *Reč*, Beograd, god. II, broj 15, novembar 1995, 99.

[71] Dobrivoje Stanojević, „Kritička ironija i groteskni potencijal", *Reč*, Beograd, god. IV, broj 32, april 1997, 118–120.

[72] Tatjana Rosić, „Ne baš sve o antipopulizmu", *Reč*, Beograd, god. V, broj 47, avgust 1998, 168–170.

[73] Igor Perišić, „Četvrta ruka", *Sarajevske sveske*, Sarajevo, No 17, 2007, 122–123.

мојим пером – „монотоно, једнолично, холистичко значење", које почива на „погрешној интерпретацији", у којој „скоро све странице... делују као суптилна мешавина идеолошко-политичко-књижевног оговарања и памфлетизма", са уочљивом „слабом артикулацијом", па у њима има „пуно дигресивне, побочне, колатералне штете". Будући да је то сувише велика промена у критичком процењивању проучаваног човека да би могла проистицати из његових научних, истраживачких и интелектуалних особина, онда је она свакако у вези са политичким променама чија је вододелница 5. октобар 2000. године.

Одіоворносѿ у деведесеѿим

Шта значи став да је у време које је претходило ратним сукобима, у време када је Борислав Михајловић јавно предлагао миран и споразуман распад титоистичке Југославије, у 1990. години, „владајућа елита... – ако следимо императиве одговорности – била дужна да призна историјски пораз и по цену да остане без власти"? Тај став је исказан у мојој књизи. Он значи да су идеологије југословенства и комунизма, као оно што обележава историјски пораз српског народа у двадесетом веку, биле део стратегије којом је српски режим обезбеђивао опстанак на власти у предвечерје распада титоистичке Југославије. Тај став доноси суд по којем је требало признати историјски пораз. То је суд битно различит од понашања аутентичних титоиста који су сматрали да је свест о размерама и узроцима пораза требало скривати. У тај суд је уткано мишљење како је требало, дакле, прихватити неправедан и наметнути историјски расплет.

Није то било неко сасвим изоловано мишљење, већ је оно постојало и унутар политичких партија, и унутар критичке интелигенције.[74] Оно је почивало на два важна разлога. Силе које су захтевале такав историјски расплет – западне силе – биле су лишене икакве противтеже на светској позорници током читаве последње деценије двадесетог века. Сам српски режим био је двоструко дефицитаран: због свог комунистичког порекла, због преузимања свих делова државне инфраструктуре, због грозничаве идеолошке нетрпељивости, он је патио од озбиљног *демокраѿскої дефициѿа*. То је нарочито наглашавала српска критичка интелигенција. Али, српски режим је поседовао и видан *национални дефициѿ*, јер је своју националну одговорност до неразабирљивости стопио са неким југословенским рецидивима и неким комунистичким традицијама: „Уместо да Србија схвати своју кобну историјску заблуду и буде прва земља на свету која ће признати самосталност Словеније и Хрватске, инерцијом је

[74] Борислав Михајловић Михиз, *Казивања и указивања*, 254.

настављена узалудна и унапред изгубљена битка за стварање треће Југославије.“[75] Отуд је само такав режим – једини од свих режима у бившим југословенским републикама – могао створити и на власт довести оно што се називало *југословенска левица*.

Када су отпочели ратни сукоби, ствари су постајале сложеније, испреплетеније, догађаји су стварали нове учеснике у историјским заплетима, добијали су аутономију одвијања: критичка интелигенција је покушавала да остане и критичка и национално одговорна. Титоисти су критичност према режиму допунили обновом идеолошке матрице о „великосрпској хегемонији“ која је *унапред* сводила српска национална права на наметнута – а не споразумна – решења титоистичке Југославије, иако се друштвени амбијент стубоком променио. Поништивши сваку свест о легитимности српских националних права, они су *унапред* учинили легитимним свако деловање против тих права, како год да је било мотивисано и каквим год средствима да се служило: до масовних прогона и убијања. Апологију комунизма заменили су – ношени хладним беснилом идеолошких ренегата – апологијом западних интереса. Тако је настала идеологија секуларног свештенства у нас.

Покушај критичке интелигенције да остане и критичка и национално одговорна није био избор лишен знатних дефицита. Јер, критичка интелигенција – да би остала *критичка*, пошто је уважила легитимност српских националних права – морала је да *пренагласи* демократску дефицитарност српског режима у односу на његову националну одговорност. То се сада са не мало права проказује као њено огрешење. Они људи који су с правом наглашавали стварне националне обавезе режима, дајући им предност у односу на његову демократску дефицитарност, занемарили су, пак, сазнање о томе да тако дефицитаран режим не може с успехом одговорити својим националним обавезама.

Услед јаке свести о комунистичком пореклу режима, суочен са очигледним показатељима његове демократске дефицитарности, човек је могао учествовати на деветомартовским демонстрацијама 1991. године. Могао се, чак, у ноћи између 10 и 11. марта 1991. године, осетити обавезним да се, као асистент-приправник, придружи студентима око Теразијске чесме. То језгро побуне – око ког ће се наредних дана окупљати многи, попут глумаца, писаца, грађанства – било је те ноћи сасвим само, испуњено шаком студената која се тањила како је ноћ одмицала: „Та прва студентска ноћ на Теразијама била је, психолошки, најдужа и најхладнија, зато што је била најнеизвеснија (после, кад су ствари узели у руке... многи други, неизвесности више није било, ни хладноће од које се стеже срце и

[75] Борислав Михајловић Михиз, *Казивања и указивања*, 321.

коче удови). Пред свитање те прве студентске ноћи, један од говорника (који су се скупу око Теразијске чесме тада још обраћали помоћу слабашног мегафона), наставник Универзитета, чије име, на жалост, нисмо забележили, обратио се студентима чији је број са више хиљада спао на неколико стотина: 'Зашто одавде нећемо отићи док сви наши захтеви не буду усвојени? Зашто ћемо овде остати? Зато што нам је хладно! Зато што смо уморни! Зато што смо гладни!...'" И данас има довољно часних људи и поузданих сведока који могу посведочито *ко* је то био.

Никада и нигде нисам то поменуо, па би то и остало сасвим приватна ствар да ме *Пешчаник* – кога нисам приметио међу мало преосталих протестаната у тој ноћи – није упозорио како треба да пазим шта пишем, јер могу доспети у ситуацију у којој ћу „опет правити преокрете и причати како нисте узели у обзир могуће ризике". У речи *ойеш* крије се сав егзистенцијални улог *Пешчаниковоī* немања стида. Јер, она би требало да сугерише како сам некад подржавао српски режим деведесетих.[76] Није, међутим, било никаквог рата у хладној мартовској ноћи 1991. године, није још био основан ни *Беоīрадски круī*, никакав страначки активизам није ме носио – премда је са ивице Теразијске фонтане студентима говорио и човек који ће много касније бити убијен као премијер Србије – нити ми је било какво каријерно очекивање лебдело пред очима.[77] Једино су извесне биле заблуде: оне не певају само најлепше него звук њихове песме дуго одјекује у времену. Све је временом постало спорно и вишеструко проблематично, осим *личне* солидарности са студентима и доследности у истрајавању „да се испуне њихови, у суштини, и за демократију и правну државу – минимални захтеви".

То истрајавање и солидарност беху стављени на пробу: „Сутрадан и прекосутра, доћи ће нови. Али, те прве ноћи, од које је почело 'ново рачунање времена', крај чесме су остали они који су остали. Тада, негде око 5 часова ујутро, милиција које до тада наизглед нигде у близини није

[76] У каталог *Пешчанику* омиљених *ситних подвала* ваља унети и чињеницу да моје речи о одговорности режима деведесетих због не узимања у обзир ризика који прате српски отпор, *Пешчаник* неоправдано претвара у речи о мојој одговорности због не узимања у обзир могућих ризика. Ствар је *ситна*, јер се из цитата види како се моје речи односе на режим деведесетих. Ствар је *подвала*, јер је мој ангажман био критички у односу на тај режим.

[77] Касније сам постао члан Српске либералне странке, коју су предводили Никола Милошевић и Коста Чавошки. То је била изразито малобројна странка: због тога су је подсмешљиво звали „клуб". Имала је радикално критички став према режиму деведесетих: због тога су је звали „клуб мрзитеља Слободана Милошевића". Стајала је на становишту да због недемократског амбијента у друштву, створеног политичким, медијским и финансијским монополом владајућих партија, изборе треба бојкотовати, тако ускратити легитимитет режиму и примората га на равноправне изборне услове. Погрешан или не, овај став је откривао две ствари: оданост начелима демократије и одсуство личног каријеризма.

било... почела је да се појављује са свих страна. У злослутној тишини... бедеми полицијских шлемова, лагано су се примицали са обе стране Теразија, од Безистана, Нушићеве... Студентски 'хор' био је са свих страна опкољен... Милиција је инсистирала да се простор ослободи за саобраћај... Студенти су остали."[78] Већ, дакле, *пре* било каквих – а поготово ратних – сукоба, на линији аутентичног демократског рефлекса, тек на почетку интелектуалног пута који ће ме довести да постанем – како ме *Пешчаник* види – „потврђени српски интелектуалац, чврсто осовљен на српско становиште", следујући истакнутим фигурама српске критичке интелигенције која је била националне и либералне оријентације, био сам не само против српског режима деведесетих него и за демократску компоненту јавне свести.

Није, дакле, реч о личним сећањима него о проверивим чињеницама: био сам и на студентским и политичким демонстрацијама 1992. године, и потписник петиције против гушења независних медија, односно „радио станице В 92",[79] и потписник захтева Иницијативног одбора универзитета за одбрану демократије 1997. године.[80] Све ове активности – као и толике друге у том времену – показују колико је неистинито и злонамерно свако поређење српског режима деведесетих са нацистичком Немачком. Јер, било која од таквих активности – индивидуални и колективни чинови грађанског протеста, студентски штрајкови са политичким захтевима, масовне демонстрације на улицама – једноставно је била незамислива у нацистичкој Немачкој. Али, управо те активности могу посведочити да моје питање о „убиству другог човека у којем на *некакав* начин учествујемо, макар и на тако парадоксалан начин да смо били против свега што је и нехотично довело до те смрти" није само – како се *Пешчанику* чини – парадоксално нити изведено са упућивањем на Јасперса него је лично засновано и искуствено поткрепљено у најрадикалнијем виду човекове одговорности.

Када је – у лето 1998. године – од режима наметнути декан Филолошког факултета тражио да наставници и сарадници изнова потпишу уговор о раду, један број наставника и сарадника – оцењујући да је реч о потписивању лојалности режиму – одбио је да то учини. То је био кључни мотив – коме су се потом прикључили насилна промена факултетске организације и незаконито избацивање појединих професора – који је изазвао студентску побуну. Тада сам на вратима учионица први пут угледао налепницу са песницом и натпис „отпор". Недавно је – из потпалубља секуларног свештенства – стигао текст који сведочи како нисам био

[78] „За успомену и дуго сећање", *Политика*, Београд, петак 15. март 1991. године.
[79] *Демократија*, Београд, четвртак 5. децембар 1996, 9.
[80] *Naša borba*, Beograd, utorak 14. I 1997. godine.

истомишљеник са онима који су одбили да потпишу уговор о раду, јер сам сматрао да је пресудно да се репресија власти не прошири на *научни садржај* предмета.[81] Сматрао сам – и сматрам – да универзитетски наставници треба да поднесу неправду и понижење који су намењени њима лично, ако тако – и по цену личног достојанства – могу да обезбеде несметано преношење садржаја о којем предају.

Све то не треба да нас спречи да сагледамо оно што је битно: не бивајући истомишљеником са оним људима који нису потписали уговор о раду, у толиком интензитету сам се солидарисао са њиховим поступцима, са њиховом одбраном универзалних и демократских начела, да не само што нисам одржао ниједан час, него сам – као асистент а не професор – *лично* скупљао потписе за смену декана (и данас имам оригинални примерак), однео – не сам – списак са 104 потписа у писарницу владе, образлагао захтеве медијима,[82] *лично* држао протестна предавања на Филолошком факултету[83] и био један од четворо наставника који су са студентима-штрајкачима насилно избачени из зграде.[84] То су били најрадикалнији видови протеста, после којих су власти смениле декана Филолошког факултета.[85]

Сви ови поступци – од којих се неки одигравају у са́мо предвечерје НАТО-бомбардовања Србије – могу се сагледати као пример када човек осећање националне одговорности *свесно* подређује демократским садржајима јавног живота. Они одсликавају колебљиву међузависност демократских и националних компоненти у *критичком ангажману* против српског режима деведесетих: до 5. октобра 2000. године. Свакако да мој ангажман није био посебан. Могуће је да сам могао учинити много више. Са данашње тачке гледишта, из поразног искуства прве деценије нашег века, из перспективе потпуног краха српског друштва, сматрам да није требало учинити ништа од свега тога: није требало – како је саветовао стари немачки господин – ни прстом мрднути. Зашто? Нисам могао подржавати српски режим деведесетих, чији су ми вишеструки дефицити били неприхватљиви. Али, нисам прикладно проценио дефиците критичке оријентације којом смо утрли пут туђинској власти под којом живимо. Ако би до ње – у задатом распореду историјских сила – свакако дошло, можда и под новим бомбама, тада бисмо приклонили главу под

[81] „Filološki u egzilu", *Beton* (broj 117, I–II) – podlistak lista *Danas*, utorak 15. novembar 2011. godine.
[82] *Глас*, Београд, уторак 8. децембар 1998, 4.
[83] „Опозив уговора", *Вечерње новости*, Београд, уторак 8. децембар 1998. године.
[84] *Blic*, Beograd, petak 5. februar 1999, 6.
[85] *Blic*, Beograd, subota–nedelja 6–7. februar 1999, 6.

јарам нужде, док смо овако – макар најминималније и нехотично – сами себе ујармили.

Одговорност после деведесетих

Нова власт – као *Пешчаникова* власт у настајању – убрзо ми је показала своју наглашену усмереност ка деструкцији *националне компоненте* јавног живота. Јер, у реформи наставе – која је планирана током 2002. године – осмишљено је да се избаци реч *српски* из имена предмета „српски језик и књижевност", да се и у називу и у садржају тог предмета – по речима помоћника министра просвете – „жртвује" *књижевност* у корист речи *комуникација*, као и да се смањи за један час недељно наставни фонд часова првог предмета у школском прозивнику.[86]

Ова институционална намера неугодно се – за оне који су тежили некој повезаности демократске и националне оријентације у критичкој интелигенцији – подударила са опроштајним речима Слободана Милошевића: „Један од битних задатака марионетске власти у свакој земљи, па и у нашој... јесте губљење идентитета. Земље којима се командује споља, релативно се брзо растају са својом историјом, са својом прошлошћу, са својом традицијом, са својим националним симболима, са својим новинама, често и са сопственим књижевним језиком... народ једва да је у стању да прати брзину којом почиње да употребљава туђи језик као свој, да се идентификује са туђим историјским личностима, заборављајући своје, да познаје боље књижевност свог окупатора од своје књижевности, да глорификује туђу историју често се ругајући својој".

Било им је још неугодније када су уочили да исти они људи којима је с разлогом сметало недемократско, неакадемско и насилно понашање декана Филолошког факултета у 1998. години, без икаквог осећања неугодности и спремно – у 2002. години – *спроводе* намере нових власти које теже деструкцији српског језика и српске књижевности у институционалном образовању. Они су, чак, одбили да се солидаришу са декларативним протестом катедара за српски језик и српску књижевност: као што је тадашњи декан одбио да такав предлог и стави на гласање.

Тако је постало *очито* да у идеологији секуларног свештенства има места само за једносмерну солидарност: када треба потврдити демократску компоненту критичке интелигенције не само да се подразумева него се и захтева солидарност која може бити видно науштрб националне одговорности. Никаква солидарност није могућа у супротном правцу. Али, ово циљано сужавање сваког осећања националне одговорности у

[86] „Идеолошки захват", *НИН*, Београд, 13. март 2003. године, 43.

јавној свести, које је веома рано установљено у понашању критичке интелигенције, убрзо је допуњено сазнањем о демократским садржајима као тек побочнним моментима идеологије секуларног свештенства.

Када је, наиме, вишедеценијски светионик критичке интелигенције у доба титоизма, један од најстрожих и најдоследнијих критичара српског режима деведесетих, Никола Милошевић учинио нешто што – премда у складу са свим демократским узусима – није било по вољи секуларног свештенства, суочио се са физичком и медијском одмаздом. Њему, који је деценијама упорно настојао да свако – и његов највећи неистомишљеник – има право и слободу да каже оно што мисли и осећа, који је у деценијама комунизма потписивао многе петиције у име тог права, гомила младих насилника, страначких припадника садашњих владајућих партија, које су превасходно *инсшрумении* у рукама секуларног свештенства, није дала – у време када је у нас био демократски поредак – да каже своју реч о теми за коју су мислили да је неприкладна. Они су *физички* онемогућили легално заказану конференцију за штампу. Зар то није био чист акт насиља?

Како следбеници секуларног свештенства не подлежу законским одредбама, јер је његова моћ трансцендентна у односу на институционалну моћ у нашој земљи, ни околност да су посегли за отвореним кршењем људских права није их изложила никаквој одговорности. Није мало огрешење владе Војислава Коштунице – чији је посланик био Никола Милошевић – што није медијски и правно раскрила ово насиље. У таквом поступку можемо видети оно тако карактеристично повлачење заступника националне компоненте у критичкој интелигенцији пред самопроглашеним заступницима демократских вредности: понашање које је постепено усвајано током последње деценије двадесетог века.

Призор је био поучан: млади и снажни људи вређају старог господина, вичу на њега и одгурују га, да му потом на кућним вратима осване натпис „идиот" и да му на улици добацују „свињо матора". Није то био никакав неочекивани догађај, који нас је затекао неспремне у одбрани основних људских права, већ је то била демонстрација – како би *Пешчаник* рекао – „борбене демократије". Иво Андрић је – као што је у мојој књизи показано – такво понашање поредио са дрскошћу роба коме је гарантована некажњивост. Јер, насилнике су подржали наводни апологети демократије, па су добили подршку „Драгољуба Мићуновића, који изјављује да сам ја човек који мртвацима преврће џепове", као што им је одобравао „поред осталих и Борис Тадић".[87]

[87] Никола Милошевић, *Полишички сйоменар од Броза до ДОС-а*, Информатика, Београд, 2006, 56.

И масовни медији подешавали су своје извештаје у корист јуришника будућности.

Зашто *Пешчаник* није тада посегао за својим речима које мени упућује, зашто се он – подстакнут топлом људском аритметиком, саосећајним спасавањем пса луталице коме су одсекли шапе, тугом у срцу коју осећа док посматра промрзлу птицу, разумевањем за толике болове у свету, љутњом на добитника Нобелове награде за мир који отпочиње још један рат – није упутио да подметне своје топло и саосећајно раме и солидарише се са својим негдашњим професором и старим господином? Зашто није рекао: „драги колега... и ако се ни у чему не слажем са вама, дозволите да заједно понесемо тај страшни терет који сте узели на себе"? Зашто је *Пешчаник* пропустио прилику да – чином а не речима – покаже своју оданост демократским начелима? Зато што *Пешчаник* није утемељен у начелу слободе. Јер, из начела слободе природно могу проистицати право на разлику и толеранција. *Пешчаник* је, пак, утемељен на идеологији секуларног свештенства која инструментализује право на разлику. У коликој мери? До размера нетолеранције и насиља према свакоме ко се одупире овој инструментализацији.[88]

Делотворност идеологије секуларног свештенства могла се осетити по муку који је завладао: „Без икакве подршке остао сам само ја. Управа САНУ, чији сам један од редовних чланова ни реч. Ћути и управа српског филозофског друштва коме још од његовог оснивања припадам и

[88] Када помиње моје противљење одржавању „поворке геј и лезбијских активиста", *Пешчаник* не саопштава читав низ пратећих ствари: неприкривени диктат страних сила да се та манифестација одржи; медијско и безбедоносно наметање које спроводи колонијална власт као продужетак туђинске власти; наметање управљено против воље огромне већине грађана који су се томе противили. То је све стварало амбијент озбиљног друштвеног сукоба. Мимо свих ових упозоравајућих околности, зашто *Пешчаник* мисли да човек који се томе противи не би требало да јавно искаже своје противљење? Зар се тим захтевом не намеће само једно – као обавезујуће – мишљење о тој ствари? – Све сам ово написао још у другом издању моје књиге: у марту 2012. године. Да је начин расуђивања који подразумева моје питање потпуно утемељен у европску демократску традицију, показује нам изјава чешког председника Вацлава Клауса која се појавила *после* другог издања моје књиге. Ова нехотична потврда сазнања о томе да су моји ставови *у складу* са европском демократском традицијом настала је – 13. августа 2012. године – као образложење Клаусовог противљења одржавању „поворке геј и лезбијских активиста" у Прагу: „Јасно негативан став према геј паради сам изразио још прошле године. Сматрам да је рационално да и људи који параду виде другачије [од њених заговорника] то изразе тако гласно. То је потребно. Не сме једна страна да буде гласна а друга да ћути. Поздрављам и то што ће иступити против параде." Тако се уверавамо у то колико секуларно свештенство у нас *инструментализује* и европску и демократску адресу у свом настојању да нам наметне једнообразни начин мишљења и живота.

чији сам председник неко време био.“ Од посебног је значаја сазнање о људима којима је – 1998. године – сметало кршење демократских начела које је спроводио наметнути декан Филолошког факултета и са којима се Никола Милошевић солидарисао у мери да му је био забрањен улазак у факултетску зграду. Јер, они овакво јавно огрешење о основна начела слободе говора нису – у 2004. години – сматрали довољним поводом да се огласе: „Не оглашава се ни Одсек за светску књижевност и теорију књижевности на коме сам пуних 40 година предавао.“[89] Тако смо стигли на место са ког је отпочело дуго путовање српске критичке интелигенције: није било изневерено само национално него и демократско начело, да би се све снажније оспољавала идеологија секуларног свештенства као замена за оба начела.

Доведен до туробног осведочења у сопствене илузије, загледан у негативно искуство које су му подарили сопствени критички чинови, јер су откривени као невољни, свакако небитни, премда учињени и извесни, утолико *непомериви* трагови егзистенцијалног улога и пораза, као миљокази на стази која нас је одвела туђинској власти, шта *сада* може да учини критички интелектуалац? Може да одустане од сваке потоње активности: тако прихвата кривицу, повлачи се у јавно ћутање, па истовремено узмиче од сваког критичког становишта. Човек *разочарањем* штити себе од нових пораза, док – често и за себе самог – невидљиво *напушта* висока начела у чије име је *већ* делао. Он, међутим, може направити и друкчији избор. Јер, он може да игнорише бројна сведочанства о туђинској власти, да кривотвори чињенице о колонијално-окупационим поступцима у нашој земљи, да *ствара* идеологију: да се примакне *Пешчанику*. Тако *издаје* начела у чије име је *већ* делао.

Али, човек може и да у самоанализи стигне до сазнања о томе да ангажман – као такав – значи пристајање на егзистенцијални дефицит: некад идејни а некад практични. Дефицит је прирођен ангажману, што не значи да нема битних разлика између конкретних дефицита или конкретних ангажмана. То свакако не значи да су истоветни неосвешћени и тотализујући ангажман и релативизујући ангажман испуњен свешћу о неумитном дефициту. Премда нису истоветни по садржају који их носи, премда их у свакој анализи ваља разликовати, ипак су они веома блиски по одговорности коју доносе, јер одговорност проистиче из човекових чинова.

Тако нас сазнање о дефицитима претходног – у последњој деценији двадесетог века – ангажмана *обавезује* на поштовање *већ* усвојених и примењених начела. Шта то значи? Уместо да *напусти* или *изда* начела

[89] Никола Милошевић, *Политички споменар од Броза до ДОС-а*, 56.

у чије име је *већ* делао, човек *истрајава* на тим начелима. Неопходна је непрестана примена – са сличним присуством у јавности – истих високих националних и демократских критеријума на сваку *актуелну* власт. Иако је то трајно неугодна позиција, има у њој нечег логичног: ако је српски режим деведесетих био – како тврди секуларно свештенство – застрашујуће ауторитаран режим, онда истоветна критичка усредсређеност на *актуелне* режиме не би требало да носи већи него мањи ризик. Да ли је тако?

Критички интелектуалац мора задржати исте критеријуме и ако одлучи да се *практично* ангажује унутар сопствене политичке оријентације и на – како је говорио Крлежа – линији опортунитета. Ако, међутим, бива доведен у позицију да бира између учинка на власти и критеријума који воде његов ангажман, онда он – у часу избора – мора остати са усвојеним начелима. Тај исход га може одвести *мањинској* позицији и у оквиру изабране политичке оријентације, али га не спасава од непатвореног задовољства да се на уској стази промрзлог јесења сретне са *Пешчаником.*

Argumentum ad hominem

Управо је оне моје исказе из *Моралистичких фрагмената* који су били посвећени субверзивности моралистичког искуства, које нам помаже да препознамо идеологију секуларног свештенства, *Пешчаник* – још 2008. године – схватио као погодне за полемичко дејство које зовемо *argumentum ad hominem*: „Треба ли, на крају, уопште рећи да изношење ових и многих других храбрих, ретких и субверзивних идеја, да ово немилосрдно раскринкавање злоћудног титоизма и самопожртвована одбрана српског народа у књизи 'Моралистички фрагменти' нису прошли без последица по њеног аутора. Имао је да плати колико то кошта – а он је усталом с тим унапред био помирен. Тако је морао да се задовољи са само три књижевне награде које је добио последњих година: награде 'Ђорђе Јовановић', 'Станислав Винавер', и 'Лаза Костић'. Од свих великих и богатих фирми којима је човек његових способности могао да управља, он је био – и то само две године – директор 'Политике'. Данас он има само скромно место професора Универзитета и, успут, руководи само једном институцијом, Задужбином Милоша Црњанског и одлучује о књижевним наградама у Србији као председник жирија за награде 'Растко Петровић' и 'Милош Црњански' и као члан жирија за *НИН*-ову награду, за награду Другог програма Радио Београда и за награде 'Ђорђе Јовановић' и 'Драгиша Кашиковић', што је заједно... да видимо: само шест жирија. Замислите

где би професору Ломпару био крај да га моралистички немир и субверзивне идеје нису довеле у ситуацију да овако тавори на маргини.“[90]

Аргументација *ad hominem* веома је погодна да бисмо проценили какав је *дух* износи, какви су *циљеви* којима он стреми и за којим *методима* је склон да посегне. Јер, у аргументацији *ad hominem* увек је реч о лако проверивим чињеницама из човекове биографије. Док у схватању идеја и речи пребива појачана могућност неспоразума – чак ни тако оштроуман дух као што је *Пешчаников* није успео да схвати прилично једноставну мисао да сви-Срби-говоре-српским-језиком – дотле је она много мања када говоримо о јавним пословима у којима неки човек учествује. Од којих елемената је створен *argumentum ad hominem* за којим посежу и класици и послуга секуларног свештенства?

Околност да нигде у *Моралистичким фрагментима* не говорим о свом животном положају, да се нигде не жалим на било шта у вези са конкретним чињеницама свог живота, да уопште не помињем било какве последице које трпим због свог мишљења открива како је *Пешчаниково* подсмешљиво нагађање о томе како сам „с тим унапред био помирен“ само борба са замишљеним, а не стварним противником. Стратегија обликовања виртуелног противника – коју оличава *кривотворење* оригиналних ситуација, исказа и својстава – почива на неколико међузависних поступака.

Један од њих подразумева тотализовање а не диференцирање хоризонта *вредности*, па *Пешчаник* тврди: „Тако је морао да се задовољи са само три књижевне награде које је добио последњих година.“ У овој реченици је неистинита тврдња да сам награде добио „последњих година“. Јер, ова синтагма значи: „који непосредно претходи садашњем“.[91] Ако на клапнама моје књиге пише како сам једну награду добио 1995, другу 2000, а трећу 2004. године, колико *непосредно* претходи години у којој се огласио *Пешчаник* (2008) нешто што је било пре тринаест или осам или четири године? Зашто је ова *временска разуђеност* значајна? Кључно је питање: шта је циљ овог уклањања свести о различитим временима?

Треба – са становишта *Пешчаника* – сакрити околност да се све то догодило *пре* него што сам постао председник Задужбине Милоша Црњанског, *пре* него што сам био директор *Политике а. д.*, *пре* него што сам учествовао у било ком жирију. Јер, такав стицај околности нуди сугестију да су моје књиге својом вредношћу – а не јавним утицајем њиховог аутора – заслужиле да буду издвојене. Ту свест о *вредности* је требало отклонити. Јер, да би био идеолошки употребљив, *хоризонт вредности*

[90] Ivan Čolović, *Vesti iz kulture*, Peščanik, Beograd, 2008, 101–102.

[91] *Речник српскога језика*, Матица српска, Нови Сад, 2007, 979.

мора да буде испражњен од сваке противречности, он мора да постане тотализован у највећој мери. Само такав хоризонт вредности омогућава сугестију – неопходну за образовање *јавне сцене* по замислима секуларног свештенства – по којој ниједна вредност не противречи *Пешчанику* као непресушном врелу „интелектуалаца геноцида".

Томе иде у сусрет приписивање институционалне моћи политичком неистомишљенику: како није носилац никаквих вредности, он је посредни показатељ да је једини свет вредности *Пешчаников* свет, који је – наводно – лишен моћи, па му отуд треба дати још *јавне моћи*. Свако приписивање институционалне моћи политичком неистомишљенику представља, дакле, посредни и делотворни *Пешчаников* захтев за још већим поседовањем *јавне моћи*. *Пешчаникова* уста су вечно гладна моћи. Као што је Достојевски с правом описао претходнике бољшевика реченицом „крв је за њих јефтина", тако би се за протагонисте *Пешчаникової* насиља с не мањим правом могло казати: свака је моћ њима недовољна. *Јавна сцена* – у замислима *Пешчаника* – не треба да буде диференцирано подручје сила које подупиру различите интересе и моћи него простор који треба без остатка испунити *Пешчаниковом* моћи .

Тако *Пешчаник* – у 2012. години – каже како „Ломпар сâм има више институционализоване друштвене моћи, него сви поменути актери заједно". А то су – никада није сувишно поновити имена апостола слободе – „Латинка Перовић, Иван Чоловић и Живорад Ковачевић, којима логистичку подршку дају невладина организација Хелсиншки одбор за људска права и независна радио емисија Пешчаник". На каквом увиду у чињенице *Пешчаник* – у 2012. години – ствара ову представу о појединцу који побеђује у рату против немоћног мноштва партијских секретара, витезова легије части и витезова позива, негдашњих градоначелника и амбасадора, разнородно финансираних невладиних носилаца власти и телевизија са националном фреквенцијом? На сазнању које нам је подарио *Пешчаник* још 2008. године: „Од свих великих и богатих фирми којима је човек његових способности могао да управља, он је био – и то само две године – директор 'Политике'." Годинама разношена курирском поштом секуларног свештенства на разне адресе, ова неистина – као мали знак опште *Пешчаникове* несолидности – знала је да створи непријатне ситуације у јавном простору.

Тако се у *НИН*-у – од 28. априла 2011. године – појавила редакцијска белешка: „Један од наших саговорника, говорећи о групацијама унутар књижевне сцене, изнео је погрешан податак, због којег је реаговао др Мило Ломпар: 'У *НИН*-у број 3146, 14. априла 2011. године, у тексту *Време патолошке острашћености*, на страни 51, написано је: 'Мило Ломпар је две године био директор Политике за време ДСС и Коштунице'. За

заменика генералног директора *Политике а. д.* постављен сам 1. августа 2005. године (*Политика*, 26. јул 2005). За генералног директора сам постављен 1. септембра 2005. године (*Политика*, 1. септембар 2005). У *Политици* је у четвртак, 30. марта 2006. године, објављено: 'Управни одбор... разрешио је професора др Мила Ломпара, на његов захтев, дужности генералног директора 'Политике' А. Д.' То значи да сам у *Политици а. д.* укупно провео осам месеци. То је ТРИ ПУТА мање од времена које сте ми приписали. Влада Војислава Коштунице, која ме је поставила на место генералног директора *Политике а. д.*, трајала је још преко две године после 31. марта 2006. године.' Због ове непрецизности нашег саговорника, извињавамо се господину др Милу Ломпару."[92]

Ни јавно оповргнута неистина, ни јавна извињења која су ми упућена због ње, нису спречили *Пешчаник* да и у 2012. години настави да развејава неистине, јер пише како сам „био... две године директор 'Политике'". Он то чини зато што непрестано тежи да створи представу о великој институционалној моћи свог политичког противника. У таквом настојању лични моменат има споредни значај. Невоља је у томе што човек који се – после *осам* месеци – *својевољно*, без било каквих отпремнина и без било какве буке у јавности, вратио на вишеструко мању плату универзитетског професора не може бити уверљив доказ за унапред задату слику виртуелног противника. Отуд *Пешчаник* настоји да *кривотвори* чињенице у складу са својим настојањем да запоседне што већу моћ на јавној сцени.

То настојање и одлучује о *Пешчаниковој* процени *критеријума* који одређују носиоца јавне моћи. Када је реч о политичком противнику, *Пешчаник* прибегава растезању времена: тако *осам месеци* намах постају *две године*. Када је, међутим, реч о представнику секуларног свештенства, онда *Пешчаник* прибегава сажимању времена: ни прекодеценијски боравак на месту управника Народне библиотеке Србије није био довољан да *Пешчаник* у истакнутом члану секуларног свештенства препозна и именује носиоца институционализоване друштвене моћи. Како човек кога поставља Влада Србије, који је на месту управника Народне библиотеке Србије провео не осам месеци нити осам година него преко десет година, као неко ко је то био током пет влада, од којих су две биле владе Војислава Коштунице, како такав човек никада није именован као носилац институционализоване друштвене моћи?

Да је именован као њен носилац, онда *Пешчаник* – јер то је *њеīов* човек, будући да происходи из секуларног свештенства – не би могао да симулира своју алтернативност у односу на власт и не би – што је у

[92] *НИН*, Београд, број 3148, 28. април 2011, 57.

вези са овом симулацијом – могао да претендује на још већу јавну моћ. Зар прекодеценијски управник Народне библиотеке Србије зорно не показује како се права моћ у нашој земљи налази *ван* њених институција, како су те институције само места трансфера праве моћи? Јер, ако пет влада – које су промениле толико тога у десет година – није желело да промени управника Народне библиотеке Србије, онда то показује да је он усидрен у *неинституционализованој* и *делотворној* моћи која се распоређује по адресама институционализоване друштвене моћи: да је он усидрен у кохортама секуларног свештенства.

Смењен због подршке једном памфлетско-политичком позиву на убиство председника Србије, српског патријарха и председника Републике Српске, позиву у којем се могуће убиство свих ових људи оцењује као „цивилизацијски искорак", прекодеценијски управник Народне библиотеке Србије добија тренутну подршку из свих редова секуларног свештенства. *Пешчаникова* подршка је битна са два разлога. Одбраном прекодеценијског управника у овако насилној ствари, *Пешчаник* показује колико је неистинито и селективно његово декларативно залагање за мир, толеранцију и ненасилност. Када, пак, брани председника Србије од моје књиге, *Пешчаник* показује да брани идеологију секуларног свештенства која испуњава конкретне председничке исказе и поступке. Када напада председника Србије због смене прекодеценијског управника, *Пешчаник* показује да се оглашава у име идеологије секуларног свештенства, у име правоверности доктрине, о коју се – једним *персоналним* решењем – огрешио председник Србије.

Оцена о мојој институционализованој друштвеној моћи, коју *Пешчаник* износи 2012. године, оснива се на више тврдњи које је *Пешчаник* изнео још 2008. године. Јер, тада је написано: „Данас он има само скромно место професора Универзитета." То је моје радно место, моја професија а не некаква почаст: као кандидат који није био члан Савеза комуниста, за асистента-приправника сам изабран – 1988. године – између четрнаест кандидата, од којих је пет имало просечну оцену изнад девет, да бих у нормалној и јавној процедури био сваки пут биран у више звање. Ако погледамо колико професора универзитета пише за *Пешчаник*, онда би нас то сазнање могло навести на помисао о концентрованој друштвеној моћи међу племенитим духовима *Пешчаника*. А ако се само у мом случају наглашава тако нешто, онда је циљ да се створи јавно предубеђење како не би ни требало да заузимам такво место. Да ли то јавно предубеђење треба да се развије у оптужбу и доведе – ако се укаже прилика – до уклањања неподесног професора?

Није друкчије ни када је реч о побројаном чланству у жиријима. Нисам био члан неких жирија у часу када се огласио *Пешчаник*. У то

се уверавамо ако погледамо податке о добитницима награде *Драгиша Кашиковић* за 2006 и 2007. годину. У неким жиријима – *Ђорђе Јовановић* и *Милош Црњански* – учествовао сам по спољашњим правилима: као бивши добитник и као председник Задужбине Милоша Црњанског. У готово свим жиријима сам престао да радим по истеку рока на који сам постављен: у нормалној смени људи и ствари. Питање остаје: колико је људи који припадају *Пешчаниковој* политичкој оријентацији *пре* мене, *више* од мене и *после* мене припадало истим жиријима?

Какву слику о мојој институционализованој друштвеној моћи добијамо ако повежемо сазнање да руководим „само једном институцијом, Задужбином Милоша Црњанског" са сазнањем о томе да сам био члан жирија за награду *Растко Петровић* коју додељује Матица исељеника Србије? За председника Задужбине Милоша Црњанског изабран сам после смрти Николе Милошевића. Написао сам три књиге о Црњанском: да ли је неко написао *више*? Какве су те књиге? Већ смо сазнали да су све биле награђене. Зар је могуће да је *Пешчанику* промакла једна лако уочљива аналогија: напустио сам високо плаћено место директора *Политике а. д.* а Задужбину Милоша Црњанског водим без икакве материјалне користи.[93]

Тако сам радио и за Матицу исељеника Србије, јер је то институција која је – после педесет година – скинута са државног буџета. У том истом буџету има, међутим, новца – поред свих иностраних донација – за невладине организације као ударну песницу секуларног свештенства: попут Хелсиншког одбора који – како је у мојој књизи показано – прави спискове непожељних учесника у јавном животу, који се бави непрестаним обликовањем и институционализовањем српске кривице, напоредо са поунутрашњивањем хрватског становишта у српској јавној свести.

То показује – како смо сазнали 8. јануара 2012. године, дакле после појаве моје књиге – путања фалсификовања холокауста Јевреја у Србији. Службеница хрватског Министарства информација је у лондонском *Индипенденту* – 24. октобра 1991. године – написала како је Србија била прва земља која је с поносом објавила децембра 1942. године да је очишћена од Јевреја. Овај *ратни* чин хрватске пропаганде, усмерен на изазивање „мрзе против Срба међу Јеврејима у свету и у светском јавном мишљењу", поновљен је септембра 1993. године у лондонском *Књижевном прегледу*. То су били пропагандни поступци, јер „сва дела иностраних јеврејских историчара наводе да су убијања у Србији вршили искључиво Немци". Шта значи чињеница да је Хелсиншки одбор оптужио тадашње српске власти за истребљење Јевреја? Он је то учинио у извештају о Србији за 2006. годину, што је поновио и 2009. године.

[93] *НИН*, Београд, број 2989, 10. април 2008; *Pečat*, Beograd, broj 38, 14. novembar 2008.

Намеће се, дакле, сасвим прецизна историографска конструкција коју је „започела... Туђманова ратна пропаганда а наставио је до данас Хелсиншки комитет за људска права у Србији“.[94] Ратна кривотворења и циљеви хрватске пропаганде претварају се, дакле, у историографске закључке српске јавне свести, коју обликује и филм снимљен о тој теми: новцем из државног буџета. Сва та настојања треба да образују кључни појам *српске кривице*. До каквих нас увида о истини и жртви доводе историографски судови Латинке Перовић који наглашавају – како сам у књизи показао – велики значај оних прилога друштвеној историји Србије које стварају извештаји Хелсиншког одбора? Зар све то – после појаве моје књиге – не потврђује путању поунутрашњивања хрватског становишта у српској јавној свести онако како је та путања описана у мојој књизи?

Као једна од невладиних организација, *Хелсиншки одбор* се уселио у *кућу људских права* у центру Београда: ту кућу јој је – у име градских пореских обвезника – доделила градска власт.[95] Зар то није *очит* пример како је институционализована и бирана власт постала сервис неинституционализоване и делотворне моћи секуларног свештенства? Отуд настаје питање: какву моћ оличава човек који учествује у раду буџетски неподржаваних *националних* институција, док га нема тамо где порески обвезници подупиру рад на утемељењу српске кривице у нашој јавној свести? О каквој је ту моћи реч?

Постоји, дакле, скривени предумишљај у *Пешчаником* настојању да ми припише институционализовану друштвену моћ. Јер, што је већа моја *наводна* моћ, све је више оправдано *Пешчаниково* непрестано посезање за *стварном* институционалном моћи: све до потпуног овладавања јавним дискурсом. Том часу стреми *Пешчаникова* употреба аргумента *ad hominem*: он треба да превентивно припреми уклањање политичког неистомишљеника из јавног живота и на сваки начин умањи његов јавни утицај.

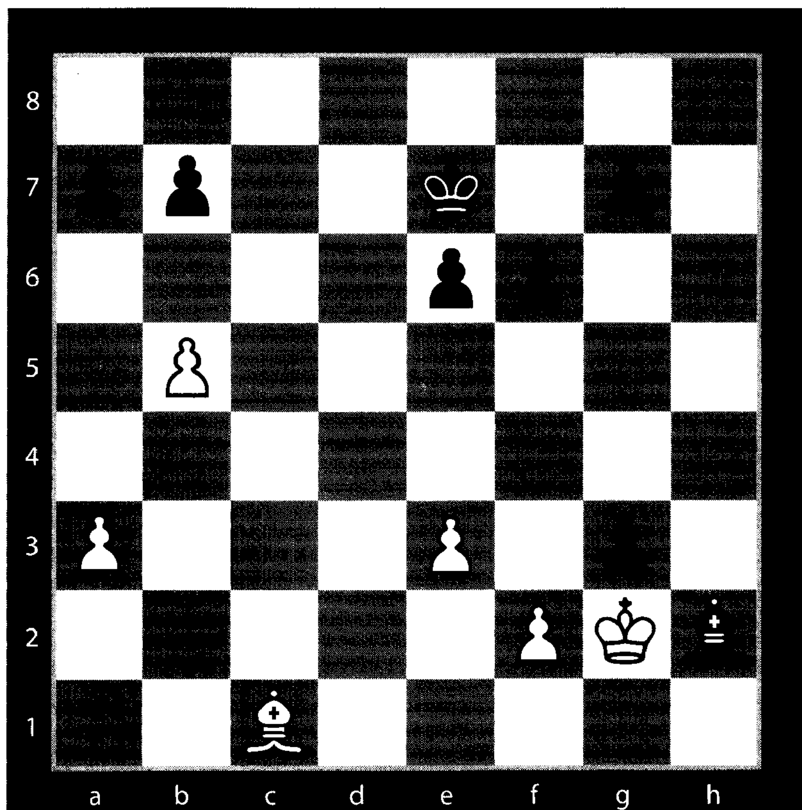
Све су то – као што је у мојој књизи показано – делови опште стратегије коју спроводи секуларно свештенство. Отуд их примењује и *Пешчаник*, који довољан разлог за обезвређивање моје књиге види у томе што се у њој наводе искази „из низа историјских и књижевних текстова чији су аутори мање-више отворено заговарали и оправдавали разбијање Југославије“. Није, дакле, битно што у мојој књизи преовлађују искази и аутори који су постојали много пре времена које помиње *Пешчаник*. Није битан ни садржај наведених исказа нити његова истинитост. Није битно ни ко су ти жигосани аутори, шта су у животу написали и да ли је

[94] „Истина о уништењу српских Јевреја и њено фалсификовање“, *Политика*, Београд, недеља 8. јануар 2012, 11.

[95] *Danas*, Beograd, 6. februar 2012. godine.

Пешчаник стручно достојан да их оцењује: има ли он неких радова који га за то препоручују? Јер, *Пешчаник* је *идеолошки овлашћен* да саопшти како са́мо њихово помињање у мојој књизи – без обзира шта пише у њој – представља прекршај. Тако ствари стоје и са међународним ауторима: са́мо помињање Карла Шмита има – за *Пешчаник* – снагу доказа. Арон Нимцович се природно не помиње, јер он није ни знао како и кад се покрећу шаховске фигуре.

23. Тц1 Т:ц1 24. Л:ц1 ф6 25. Са5 Сд6 26. Кд3 Лд8 27. Сц4 Лц7 28. С:д6 Л:д6 29. б5 Л:х2 30. г3 х5 31. Ке2 х4 32. Кф3 Ке7 33. Кг2 хг3



ФИЛОЗОФСКО-МЕДИЦИНСКО ПОДРУЧЈЕ РАСПРАВЕ: КУЛТ ЛИЧНОСТИ

Будући да идеолошко насиље радо посеже за прикривањем, *Сарајевске свеске* морају да измисле како сам дух самопорицања засновао на софистичкој подлози, пошто сам га одредио као „дух који сам себе пориче, јер пориче потребу духа за преиспитивањем јавног дискурса". У овом одређењу, међутим, све је на прикладном месту ако уочимо оно што колонијална апологетика *Сарајевских свезака* настоји да сакрије. То је претходна реченица у мојој књизи која наглашава како је реч о „ономе што *насилно* влада јавним дискурсом". Ако је, наиме, дух с оне стране онога „што *насилно* влада јавним дискурсом", односно сила које од нас непрекидно захтевају да – како је написано у мојој књизи – усвојимо „логику потпуног опортунитета", онда је дух *претпостављен* као – слобода. Отуд, дух – који је слобода – пориче себе као дух када се подређује *насиљу* које устројава јавни дискурс. То је, дакле, самопорицање духа као духа. Јер, он се – тај дух који је слобода – подређује објективацији која је *насиље* што га оличава јавни дискурс у нас.

Зар распоред учесника – у полемици око моје књиге – на *Трећем програму Радио Београда* узорно не очитује и насиље и дискриминацију у јавном дискурсу? Зато што је усвојила логику потпуног опортунитета, зато што бива фаворизована насиљем јавног дискурса, свака колонијална апологетика има *унапред* одобрену делотворност у часу када кривотвори моје исказе. Отуд она може да наметне *медицинску* оцену мојих ставова, па *Сарајевске свеске* кажу како је параноидна структура моје реченице у којој је записано како „на дну сваког културног, политичког, историјског разлога који је привилегован у нашој јавној свести пребива – дух самопорицања". Како колонијални апологета доказује своју *медицинску дијагнозу* о параноидности ове реченице? Тако што наглашава: „ваља уочити да Ломпар овде не каже на дну неких разлога већ – свих." Али, у мојој реченици не пише свих-разлога-као-таквих, већ пише: свих-који-су-привилеговани-у-нашој-јавној-свести. То значи да дух самопорицања обухвата *само* све разлоге који су привилеговани у нашој јавној свести а не све разлоге који уопште постоје.

Управо зато што је привилегован у јавној свести, колонијални апологета бива заведен да све што постоји *сведе* на оно што је привилеговано, односно на себе самог. У томе му иде на руку унапред обезбеђена делотворност насилног јавног дискурса. Све нас то, дакле, уводи у *филозофско-медицинско* подручје расправе: ту се изненадно срећемо са обликовањем *култа личности*. Није то само велика историјска сенка која се распростире над потиснутом прошлошћу секуларног свештенства у нас. То је, истовремено, и насушна секуларно-свештеничка потреба.

Историјска контекстуализација и идеја отворености

У настојању да уклони из видокруга расправе знатан идеолошки садржај, набој и потенцијал *Философије паланке*, колонијална апологетика непрестано настоји да уклони сваку могућу историјску контекстуализацију *Философије паланке*. Она, дакле, тежи отклањању сваког сазнања о одређеном времену – његовим својствима, процесима и актерима – у којем се појављује *матична књига* вечно понављајуће идеологизације наше јавне свести. Протагонисти колонијалне апологетике – као аутентични наследници негдашњих партијских филозофа – све то чине вођени намером да *Философију паланке* прикажу као – описно и вредносно – *идеолошки* неусловљену књигу. Отуд је – за њих – од пресудне важности да се избрише сваки историјски и политички траг Константиновићевих веза са титоистичком епохом којој припада, *из* које се оглашава и *коју* оглашава.

Партијски функционери тог времена, пак, вођени су намером која је супротна у односу на тежње колонијалне апологетике. Јер, они теже да истакну своје тадашње везе са Константиновићем, као што у тим везама препознају дубокосежни и обострани *избор по сродности*. Док колонијална апологетика, у жељи да се одвоји од комунистичког наслеђа, *брише* историјске трагове титоизма, дотле партијска бирократија, у жељи да се примакне победничком свету после пада Берлинског зида, у титоизам *пројектује* садржаје који јој обезбеђују актуелност. Те две тежње није лако ускладити, па оне откривају неуротични темељ садашњег секуларног свештенства.[96] Да

[96] Та неуротичност има различите облике појављивања. Тако је у њој могуће тврдити како је *Философија паланке* „наслутила опасност могућег посткомунистичког кретања" (*Mi pa mi*, 30), али је истовремено могуће наглашавати како „у *Философији паланке* се критикује српски нацизам (у лику љотићевског српског становишта), с тим што се та критика односи на *необновљиву* прошлост, ако ни због чега другог, онда зато што је 1969. године *изгледало* да нешто слично у Србији више никад неће моћи да исплива из мрака, муља или канализације" (*Mi pa mi*, 120). Али, ако се критика српског нацизма односи на *необновљиву* прошлост, како је *Философија паланке* наслутила опасност могућег посткомунистичког кретања?

бисмо осветлили његове како историјске садржаје тако и актуелне намере, сасвим је довољно да самеримо њихове исказе о Константиновићу.

У жељи да оспоре сазнање – које износи моја књига – о *паралелизму* у употреби појма *отворености* у *Философији паланке* и у говору тадашње владајуће партијске бирократије, *Сарајевске свеске* тврде да је оно само једна „безглава претпоставка". Реч је, међутим, о искуственој чињеници која је – поврх свега у шта се може уверити свако ко уме да чита – двоструко ауторизована.

Јер – како је написано пошто се појавила моја књига – Константиновић је *управо* у то време постао „номинално... специјални саветник за уметност и културу" републичког секретара за образовање, науку, културу, информације и спорт. То се догодило убрзо после њиховог судбоносног сусрета који се одиграо „крајем 1967 или самим почетком 1968": пре, дакле, него што је објављена *Философија паланке*. Он није то постао случајно нити у стицају околности него у дубоком *идеолошком дослуху*, будући да је као саветник „ангажован искључиво на... иницијативу" овог високог политичког функционера. Био је, дакле, ангажован са посебним предумишљајем. Јер, остао је неузнемираван свакодневним и тривијалним садржајима, док је Гете – као тајни саветник – морао бринути о одржавању вајмарских путева. Наш саветник је, пак, био истрајно заокупљен – како се тада са патосом изговарало – *смерницама* или *правцима развоја*, пошто је постао саветник „само за најсуптилнија питања културне политике".[97]

Овај далекосежни дослух, који отискује једно недавно објављено сведочанство, није изостао ни у реконструкцији историјског контекста, јер Латинка Перовић – како је у мојој књизи показано – ситуира српске „либералне" комунисте у ону парадигму коју – по њеним речима – оспољава *Философија паланке*. Ако сама Латинка Перовић указује на *Философију паланке* као парадигму једне духовне вертикале у коју ситуира и сопствену активност, као духовне вертикале коју оличава „нежељена елита коју је таквом у затвореном друштву учинило њено рационално мишљење о народу",[98] ако – дакле – секуларно свештенство нашег времена указује на везу између некадашње партијске бирократије и *Философије паланке*, онда наша анализа само следи ове видљиве путоказе. Није, дакле, реч о пукој подударности која је лишена доказа[99] него о *методолошки* сасвим исправном праћењу *континуитета* који успоставља са́мо секуларно свештенство.

Препознавање *истовремених* паралелизама у употреби појма *идеолошке отворености* закономерна је појава ако прегнемо да историјски

---

[97] Živan Berisavljević, „Institucija Konstantinović", *Danas*, Beograd, subota-nedelja 5-6 novembar 2011, XIII.

[98] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 267.

[99] *Mi pa mi*, 100–101.

контекстуализујемо *Философију йаланке*. У противљењу *Сарајевских свезака* сваком уочавању могућих паралелизама има нечег прединтелектуалног, партикуларног и не-европског. Јер, ако је подробно проучена кривуља Лукачевих примицања и одмицања у односу на стаљинизам,[100] ако се подробно испитују могуће импликације раних дела Мартина Хајдегера на његово приклањање националсоцијалистичком режиму, ако се у његовим потоњим делима проналазе трагови који потврђују известан континуитет његовог мишљења у овој ствари,[101] упркос његовим ограђивањима,[102] која каткад наликују Лукачевим, ако им се – дакле – не верује на реч, ако је све то предмет и некадашњих и актуелних расправа, зашто би паралелизам између *Философије йаланке* и титоистичког – да кажемо језиком *Сарајевских свезака* – „постава" био нешто *начелно* проблематично и непогодно за истраживање?

Реч је – крај све вредносне разлике између оних које доводимо у поређење, јер настојимо да идеално-типски поредимо ситуацију а не актере – о односу мислиочевог дела и његовог ангажмана на страни тоталитаризма. Отуд је и могуће и оправдано поставити питање: постоји ли извесна повезаност између политичких ставова и *Философије йаланке*? Када сугеришу да је пожељно прећуткивање историјске позадине на којој настаје *Философија йаланке*, *Сарајевске свеске* показују да за њих – осим декларативно – титоизам нема значење тоталитаризма. Отуд он треба да на скривен начин остане заштићен као вредносни „постав". Управо такво понашање потврђује моју тезу да је у активностима секуларног свештенства на делу обнова титоизма у нашој јавној свести.

Као што садашња колонијална апологетика настоји да овако заснован увид уклони из херменеутичког видокруга, тако из њене перспективе изгледа „натегнута" сасвим разумна сумња – испољена у мојој књизи – у искреност помињања „отвореног друштва" у говору – на Конгресу културне акције, 1971. године – секретара ЦК СКС (Латинке Перовић). Како можемо, међутим, узимати као готову чињеницу пуки говор о „отвореном друштву" у ситуацији у којој се забрањују књиге, часописи и новине, хапсе и суде политички неистомишљеници? Зар тај говор прочелника владајуће партијске бирократије није – и садржински, и стилски, и ситуационо – *корелаійиван* са Константиновићевом речи – из 1980. године – о Титовој мисли која је „отворена мисао"? Зар се овде не суочавамо са истоветним (идеолошким) поимањем саме *оійворености*?

---

[100] Nikola Milošević, *Šta Lukač duguje Ničeu*, I-II, Slovo ljubve, Beograd, 1979.

[101] Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, preveo Igor Bošnjak, Globus, Zagreb, 1988, 147–152.

[102] Luc Ferry and Alain Renaut, *Heidegger and Modernity*, translated by Franklin Philip, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1990, 31–55.

Ако је несумњиво да постоје далекосежне подударности у употреби појма *отворености*, то још увек не значи да је Константиновићево посезање за њим пуки плод налога које му издаје партијска мисао. Нигде у мојој књизи ништа тако није ни наговештено. Јер, смисаони (идеолошки) значај Константиновићеве употребе појма отвореност *расте* управо услед сазнања о мислиочевом аутономном приањању уз партијску мисао. Није то ретка појава у европској традицији: Ђерђ Лукач и Мартин Хајдегер. Отуд је само у свету колонијалне апологетике било *неразумљиво* тврђење – изнето у мојој књизи – да *идеолошко предразумевање* управља нивоима аргументације у *Философији паланке*, јер им *претходи* и у искуственом и у сазнајном погледу. Зашто у подручју колонијалне апологетике нема слободног духа који би схватио да овако одређено *идеолошко предразумевање* нужним начином обележава аутономан Константиновићев избор? Тај избор, пак, можемо различито мотивисати, пошто можемо казати да је настао као избор по сродности, или по страху, или по страсти, или по слабости.

Како се, дакле, могло догодити да ми буде приписано да сам рекао да ово *идеолошко предразумевање* проистиче из говора који је секретар ЦК СКС одржао на Конгресу културне акције 1971. године? Шта нам је донело умно образложење *Сарајевских свезака* да ништа од свега тога не може бити тачно, будући да је *Философија паланке* „први пут објављена 1969. године". Ово посезање за чињеницама, за историјском конкретизацијом, јединствено за дух који се објављује у *Сарајевским свескама*, није чак ни у елементарној вези са читањем као срицањем слова и повезивањем значења речи у основни реченични поредак.

Шта сам, дакле, написао? Да је говор „партијске и владајуће бирократије" у 1971. години „*унапред* обликован – барем *омогућен* или *припремљен*, можда чак *наговештен* – у њеним најугледнијим текстовима: *Философија паланке*".[103] Ако је говор партијске и владајуће бирократије, који је засићен позивањима на отвореност, унапред обликован, омогућен, припремљен, наговештен оним што је написано у *Философији паланке*, онда би то значило

[103] Да би објаснио сопствену чињеничну грешку, колонијални апологета прибегава ноторној и лако утврдивој *лажи*, јер тврди како „у првом издању *Духа самопорицања* нема упадице 'у 1971. години'" (*Mi pa mi*, 97) која овде постоји. Околност да је нема као „упадице" не спречава писмену и моралну особу да временску одредницу уочи као троструко потврђену *претходницу*: у облику израза „у октобру 1971", у облику фусноте са библиографским подацима, као и у повезивању ових речи – које су временски одређене 1971. годином – са „употребом појма отвореност у списима Радомира Константиновића" (*Дух самопорицања*, Орфеус, Нови Сад, 2011, 335). Није, дакле, истинито да постоје – у овој ствари – било какве разлике између првог и трећег издања моје књиге. Тешко је – и иначе – веровати некоме ко говори о различитим издањима моје књиге, премда је у стању да напише како се њен полемички додатак „У сенци туђинске власти" појавио „у трећем, допуњеном издању" (*Mi pa mi*, 42), иако се тај додатак појавио већ у њеном другом издању.

да тај говор долази *после* појаве Константиновићеве књиге. А ако сам *то* написао, онда то значи да је *идеолошко предразумевање* које управља нивоима аргументације у *Философији паланке* нешто што припада самој тој књизи, па је оно могло утицати на говор партијске и владајуће бирократије, али није могло проистећи из онога на шта је могло утицати. Било би одвише једноставно – премда не нужно и нетачно – ако бисмо ову изненадно пронађену конкретност *Сарајевских свезака* објаснили „тупавошћу филозофа која је много већа него што то профани људи могу да замисле".[104] Јер, реч је о начелу садашње колонијалне апологетике по којем је све дозвољено у намери да се сакрије егзистенцијално-идеолошки избор Радомира Константиновића. Која је сврха овог скривања?

То нам показује *начин* на који се тумаче Константиновићеве речи изговорене на Конгресу културне акције. Основно је настојање да се промени *садржај* давнашњих речи. Тој обмани треба да послуже два поступка: из видног поља се уклања свака конкретност прошлог времена, да би дошло до историјске деконтекстуализације, па се тако лишене сваког реалног садржаја, Константиновићеве речи „испуњавају" идеологијом секуларног свештенства у којој доминира појам српске кривице. Тако се одиграва особена значењска трансфигурација бројних исказа.

Јер, изазов није незнатан: како да разумемо Константиновићев позив за изравном дискриминацијом „духовне деснице"? Или позив за одузимањем сваког материјалног основа за њено постојање? Или позивање на употребу силе у самој ствари? Или оптужбу због традиционалистичких збирки песама које објављује један издавач? То су сасвим *конкретни* и *реални* чиниоци српског културног живота у 1971. години: они се односе на неке људе, чији живот бива – у једнопартијској диктатури – означен овим одређењима.

У ове чинове дискриминације *Сарајевске свеске* одједном *пројектују* настојање „да се из културног вишегласја искључе оне силе које би хтеле да то вишегласје пониште и сведу на једногласност, на апсолутно јединство". Само захваљујући потпуном брисању сваке свести о стварности у којој одзвањају Константиновићеве речи могуће је у титоистички свет – као свет за који и *Сарајевске свеске* невољно морају да кажу како је био свет „недоследног или меког тоталитаризма" – сместити „културно вишегласје" као саморазумљив појам: уместо да оно буде схваћено као крајње условљен и битно релативизован појам. А само захваљујући накнадном и неосвешћеном актуелизовању, могуће је закључити да Константиновићеве речи значе „да демократија не може да толерише не-демократско и против-демократско једноумље". И тако је – у две реченице – свет меког тоталитаризма претворен у свет демократије.

[104] Peter Sloterdijk, *Sfere*, I, prevela Aleksandra Kostić, Fedon, Beograd, 2010, 280.

У томе је суштина *идеолошког преокрета* који изводи секуларно свештенство. Јер, нестаје Константиновићевог помињања „духовне деснице“, као што ишчезава свака свест о томе шта је таква оптужба значила у 1971. години: ако позив – изречен са партијског форума – да се укине свака материјална основа на којој стоји „духовна десница“ повежемо са осудом издавача који штампа збирке песама надахнуте традиционализмом, шта добијамо? У томе је мађионарско (ретроспективно) визионарство идеологије секуларног свештенства: добијамо свест о позиву на „културно вишегласје“. Оно је омогућено *претходним искључивањем* низа гласова који припадају сваком културном вишегласју: на тој *идеолошкој отворености* је заснована *Философија паланке*.

Отуд је потпуно неистинито када *Сарајевске свеске* тврде како је – на Конгресу културне акције, 1971. године – Константиновић уочио „опасност милитантних национализама који су били спремни да се узајамно подстичу и потхрањују до оних облика сукоба који су, на крају, и растурили заједницу која се звала Југославија“. Јер, ни у октобру 1971. године, упркос бројним чињеницама живота, о којима сведочи евиденција коју доноси *и* моја књига, Константиновић није био спреман да именује било какве облике хрватског национализма, иако су на сцени биле присутне његове масовне и драстичне форме. Зашто оне морају остати *неименљиве* у духу писца *Философије паланке*, ако је то дух отворен сваком порицању национализма? Зашто, пак, у марту 2012. године, исти ти несумњиви показатељи једног прохујалог времена – које је предмет историјске реконструкције – морају остати *неименљиви* у колонијалној апологетици *Сарајевских свезака*? Зашто су, штавише, они прикривени до нераспознатљивости у безобалној формули о више национализама у 1971. години, премда историјске чињенице непоткупљиво сведоче о масовном облику хрватског национализма који је испуњавао „драму тренутка“?[105]

Зашто је – и у 2012. години – немогуће казати да је 1971. године био у историјском дејству масовни облик хрватског национализма, док се истовремено, на истом месту, у истом тексту, у *Сарајевским свескама*, *свако* српско становиште безусловно поистовећује са милитантним српским национализмом?

[105] Није, дакле, истина да је до овог прећуткивања дошло зато што „хрватски национализам није био тема текста у *Сарајевским свескама*“ (*Mi pa mi*, 111). Јер, сам колонијални апологета помиње – у множини – „милитантне национализме“ у 1971. години. То значи да је хрватски национализам – из тог времена – не само *тема* оваквог исказа него би требало да буде – с обзиром на непоткупљиву историјску евиденцију – *главна тема*, јер је био главна значајка самог тог времена. Његово непомињање у тексту колонијалног апологете плод је, дакле, изванисторијских и извантематских чинилаца који управљају његовим идеолошким предразумевањем. Отуд он настоји да саме те чиниоце *сакрије* ноторном неистином о томе шта је била тема његове реченице.

Одакле оваква интерпретативна асиметрија у препознавању, именовању и осуди национализма? Она има несумњиву *іенезу* у партијској мисли која саопштава како је сваки национализам опасан, али је најопаснији српски национализам. Али, она почива на распознатљивој *акйуелној сйрукйури*: ако бисмо указали на то да су масовни облици хрватског национализма довели - у 1971. години - у питање опстанак титоистичке Југославије, онда бисмо добили знатно продубљенију представу о узроцима њеног потоњег *расйурања*.

Јер, ако бисмо указали на то да су масовни облици хрватског национализма - које Константиновић на Конгресу културне акције не сме ни да помене - наметнули уставна решења која је донео Устав из 1974. године, онда би под велику сумњу дошла укорењена представа коју колонијална апологетика обликује у тврђењу да је арогантна националистичка политика Србије „била кључни узрок тешких пораза које је она доживела на крају XX века, укључујући ту и губитак Косова".[106] Као што *іенейички моменай* партијске мисли - српски национализам је најопаснији - пребива у стратегији самоослепљивања која управља Константиновићевим увидима из 1971. године, тако *акйуелизовани моменай* исте партијске мисли - свест о српској кривици - управља стратегијом самоослепљивања која је похрањена у колонијалној апологетици *Сарајевских свезака* из 2012. године. Зато је *Философија йаланке* књига вечно понављајуће идеологизације.

Нетачно је, наравно, да се *Философија йаланке* није могла бавити критиком левог тоталитаризма, будући да - како тврде *Сарајевске свеске* - „извориште левог тоталитаризма треба тражити у идеји класне борбе, а не духа паланке". Да то није тако, показују критике стаљинистичке праксе у *Философији йаланке*: ако је могла бити критикована стаљинистичка пракса, ако је у *Философији йаланке* управо та критика представљала пожељан идеолошки садржај, онда је начелном, доследном и отвореном критичком становишту морао бити подложан и сваки други облик левог тоталитаризма. Остаје питање: зашто је он изостао?

Сарајевске свеске не уважавају околност да су још класици марксизма упозоравали како се примена класне борбе одвија на различите начине у различитим културама, као и да зависи од степена друштвене развијености и усвојених обичаја, па је Маркс помињао „помоћ кнуте и насилног мешања европске крви са калмичком крвљу" код Руса или мањак револуционарног темперамента у Енглеској. На основу оваквих Марксових увида дошло је до образовања читавих интерпретативних традиција у марксизму. Таква је била расправа о азијском типу производње и уделу азијско-деспотске историјске формације како у модерној руској држави и дипломатији тако - штавише

[106] Milorad Belančić, *Polemologike*, Krug, Beograd, 2008, 8.

– и у руском комунизму. Јер, Маркс је био изричит: „У крвавом муљу монголскога ропства а не у суровој раскоши норманског времена колијевка је Москве, а модерна Русија није ништа друго него преобликована Москва."[107] То значи да је азијска структура друштва у темељу модерне Русије: „Москва је одрасла и одгојена у грозној и подлачкој школи монголског ропства. Своју је снагу стекла само тиме што је постала виртуоз у умијећима ропства. Чак и после властитог ослобођења играла је Москва и даље своју уобичајену улогу роба који је постао господаром. Напокон, управо је Петар Велики сјединио политичку спретност монголског роба са охолом тежњом монголског владара којему је Џингис-кан у својој посљедњој вољи био опорочио освајање свијета."[108] Ако оставимо по страни вишеструко показану проблематичност ових Марксових историјских и политичких увида, ако занемаримо далекосежно присуство *културолошке предрасуде* у њима, остаје сазнање о једном наглашавању *особености* руске традиције као особености која битно утиче на облике класне борбе у руском марксизму, која представља подлогу за распламсавање дуготрајних расправа о азијском моделу руске царистичке и модерне традиције. То је, штавише, модел чији се битни елементи проналазе у развијеној стаљинистичкој традицији. Шта нам све то показује? Ако је српска култура – како тврди *Философија паланке* – одређена духом паланке, онда је одвијање класне борбе у њој такође прожето духом паланке. Тако би дух паланке испуњавао садржај класне борбе, што би омогућило да се критика левог тоталитаризма изведе из духа паланке. Остаје питање: зашто се то није догодило?[109]

Има нечег непотребно самоувереног у питању које постављају *Сарајевске свеске*: „ко се у то време у Србији бавио критиком тоталитаризма у њеној херменеутичкој примени на титоизам?" Овде нам се сугерише како је Константиновић био потпуно уклопљен – у овој ствари – у хоризонт општег мишљења, како је његова прилагођеност била део свеобухватног погледа на свет, у којем није било никаквих изузетака. Да бисмо, међутим, показали

[107] Karl Marx, *Historija tajne diplomacije 18. stoljeća (o azijskom porijeklu ruske despocije)*, komentari B. Rabehla i D. B. Rjazanova, preveo Drago Dujmić, Globus, Zagreb, 1982, 67.

[108] Karl Marx, *Historija tajne diplomacije 18. stoljeća (o azijskom porijeklu ruske despocije)*, 75.

[109] У одговору на ово питање, колонијални апологета тврди да „*хомогенизација* коју свакодневно производи дух паланке... представља једну *пред-грађанску* ситуацију у којој класна борба... је... унапред осујећена", па је отуд дух паланке „хетерогени, туђи елемент у 'дијалектици' левичарске класне борбе" (*Mi pa mi*, 119). Али, ако је – као што он сам каже – опште обележје и левог и десног тоталитаризма „тенденција ка хомогенизацији и хегемонији" (*Mi pa mi*, 174), како онда – на линији *хомогенизације* – није могућ дух паланке унутар левог тоталитаризма? Јер, тај тоталитаризам је у нас настао у једној пред-грађанској ситуацији. Тако остаје наше питање: зашто у *Философији паланке* не долази до критике левог тоталитаризма?

колика је неистина скривена у сугестији *Сарајевских свезака*, довољно је да појам „тог времена" ограничимо на 1971. годину.

Док је у јавности буктала расправа о *насилном* наметању и незаконитом нормативизовању хрватског књижевног језика – о чему су у мојој књизи подастрти прецизни показатељи – Константиновић је изабрао стратегију самоослепљивања. Јер, овим сасвим одређеним и прецизно усмереним политичким мотивима, он – на Конгресу културне акције[110] – супротставља „радозналост за све оне друге, неисказане, а неизбежно постојеће душевне и духовне мотиве овог нашег света". Ово је узорна стратегија коју следе *Сарајевске свеске* када постављају питање: „Да ли поред српског духа (или становишта) и духа порицања и самопорицања (српства) постоји још нешто треће, што је веома важно, а што са овим претходним нема баш никакве везе?" Увек постоје и такви мотиви који немају никаквих веза са конкретним и проверивим историјским чињеницама културног и политичког наметања. Шта, међутим, значи сваки покушај да се свест о политичком наметању и насиљу растопи у *неодређеносійи* онога што са њима нема никакве везе? То представља стратегијски одабрани начин да се не супротставимо управо политичком наметању и насиљу.

Колико су *Сарајевске свеске* спремне да кривотворе садржај моје књиге, колико су лишене сваког обзира у свом настојању да је прикажу у неистинитом светлу, открива нам ово њихово настојање да заклоне врло јасну дистинкцију која у њој постоји. Јер, у њој пише како ритам самопорицања „није *једини рийам* у историјској палети дејстава, већ се додирује, сукобљава, прожима са другим и друкчијим историјским ритмовима, који са њим учествују у тоталности историјске ситуације, одређујући је и по слојевитости и по садржају". Зар то не значи да тоталност историјске ситуације не сводим на ритам самопорицања? Зар овде није јасно исказана свест о *найоредним* историјским ритмовима? Зар овде није *очиійа* свест о томе да

110 Ово прецизно указивање на место где су (Крагујевац) и време када су (1971) изговорене Константиновићеве речи показује на каквом фалсификату је колонијални апологета изградио своју критику моје књиге. Он, наиме, *свесно* ствара лажну хронологију догађаја. Тако тврди како сам рекао да је „Р. Константиновић... у *Философији йаланке* (1969) изабрао стратегију самоослепљивања зато што није указао на природу лингвистичких сукоба у Хрватској (1971)." (*Mi pa mi*, 118) Тиме жели да створи сугестију како Константиновићу замерам што се у *Философији йаланке* није одредио према нечему што се догодило тек после појављивања његове књиге. Он ову неистиниту сугестију претвара у доказ који примењује у неколико случајева (*Mi pa mi*, 121). Али, овде видимо да Константиновићев избор стратегије самоослепљивања изричито везујем за Конгрес културне акције, који је одржан у октобру 1971. године, а не везујем га – како неистинито тврди колонијални апологета – за *Философију йаланке*. Како се зову људи који могу да исписују овако лако утврдиве неистине?

постоји „још нешто треће", иако *Сарајевске свеске* тврде како такве свести у мојој књизи нема?

Зашто *Сарајевске свеске* не оспоравају моје схватање да „*овај историјски ритам* остаје доминантно културнополитичко и историјско кретање у српској историји двадесетог века" него *измишљају* како тврдим да нема других ритмова у српској историји? Зашто прећуткују прецизно упозорење о томе како настојимо „да раскријемо одлучујуће културнополитичке индикаторе овог кретања, а не да упризоримо сва – идеолошка, традиционално-инерцијска, модернизаторско-економистичка, конформистичка – кретања на сцени"? Зато што сви ови искази – који се појављују на самом почетку моје књиге – показују како она почива на диференцираном поимању духа и ритма самопорицања.

Скривање *жанровског* сврставања моје књиге – „не тежимо преширокој него магистралној историјској реконструкцији која је прикладна за културноисторијско и есејистичко приповедање" – мање делује као плод осведочене неспособности *Сарајевских свезака* да уоче жанровска самопрепознавања и да уоче *наглашавање* посебних својстава мешовитог есејистичког дискурса. Јер, *Сарајевске свеске* делују под притиском основне замисли да се моја књига неистинито прикаже као нешто што почива на искључивању свести о разликама. Она, пак, очитује ту свест, али издваја – попут сваке књиге – *своју тему*, будући да увек постоје и *друкчији* мотиви, али *овде* не играју ни битну ни безначајну улогу. *Сарајевске свеске* све то кривотворе, јер не могу на други начин доказати оно што је недоказиво.

Када је, пак, реч о *теоријској* критици левог тоталитаризма, Никола Милошевић је – у 1971. години – објавио студију о антиномијама марксистичке естетике, у којој су се „први пут на овим нашим просторима у послератном времену, критички разматрале неке битне претпоставке марксистичке доктрине".[111]

Насупрот сугестији *Сарајевских свезака* да је Константиновићева идеолошка прилагођеност била својствена свима, треба нагласити да су постојали људи који су сасвим прецизно именовали и критиковали *језичко*

[111] Nikola Milošević, *Antinomije marksističkih ideologija*, BIGZ, Beograd, 1990, 5. – Овде је реч о примеру критике левог тоталитаризма у нас. Тај пример показује коју врсту критике Константиновић *никад* није извршио. За разлику од потоњих примера из 1971. године, овај пример – као што види свако ко уме да чита и расуђује – не говори о примени те критике „на титоизам": као што неистинито тврди колонијални апологета. Како се овде само наводи мишљење Николе Милошевића о његовој студији, не изгледа логично да би се он свог сопственог мишљења „постидео" (*Mi pa mi*, 120). Нема никакве сумње у то да се наводном „заштитом" сопственог лика и дела – у устима колонијалног апологете – никако не би поносио. Јер, када је – у 2004. години – био предмет идеолошких и јавних дискриминација колонијални апологета – за разлику од мене – није ништа учинио да га заштити.

насиље левог тоталитаризма у нас. Ако призивају ауторитет Павла Ивића да би одбранили првенство латинице у нашем јавном простору, што делује комично пошто се у мојој књизи не спори удео латинице у српској култури и традицији, *Сарајевске свеске* не би требало да превиђају историјске чињенице везане за 1971. годину. Јер, „једини је то покушао Павле Ивић када је неке од ових проблема назначио у књизи *Српски народ и његов језик* (1971), али су му Јосип Врховец и Душан Драгосавац одмах 'објаснили неке ствари', узет му је пасош и он је ускоро, у 51. години живота, присилно пензионисан."[112] Ако је Павле Ивић важан као оријентир кога се ваља држати када заступамо важност латинице, онда *Сарајевским свескама* свакако мора бити блиско – и деловати снагом безусловне извесности – и сазнање о репресији која се 1971. године спустила на његову главу.[113] Зашто, међутим, *Сарајевске свеске* о томе ћуте? Ма како да одговоримо на то питање, остаје сазнање о томе да се у исто време у које је Константиновић говорио у духу стратегије самоослепљивања, појављују прецизни показатељи државне репресије као санкције за свако противљење самоослепљивању.[114]

У марту 1971. године – када је реч о примени критике левог тоталитаризма на *правне* аспекте титоистичког поретка – Михаило Ђурић је именовао тоталитаристички импулс као оно што носи уставне промене и, за разлику од Константиновића, рекао како управо хрватски национализам диктира уставне промене које су – како лепо пишу *Сарајевске свеске* – „растуриле заједницу која се звала Југославија". Константиновић – шест месеци касније

---

[112] Драгољуб Петровић, „Похара Срба и српског језика", у: Ђорђе Јањатовић, *Борба за ћирилицу*, Прометеј, Нови Сад, 2011, 480.

[113] Када утврди како – за национализам на власти – људи који друкчије мисле „постају идеолошки и политички издајници и бивају подложни застрашивању и терору" (*Mi pa ti*, 185), колонијални апологете успева само да упризори сопствена предубеђења. Јер, околност да су *комунистички* политички функционери – у 1971. години – јавно нападали Павла Ивића због његове књиге, околност да му је одузет пасош и да је присилно пензионисан открива нам како застрашивање и терор нису нешто што важи само за национализам него за различите историјске и идеолошке садржаје.

[114] Ако знамо да се у књизи Павла Ивића говори о судбини српског језика као оруђа културе, ако уочимо како су се високи партијски функционери обрушили на његову књигу, ако се сетимо свих примера којима сам илустровао како – у 1971. години – долази до радикалне промене хрватске језичке политике, како је сама та промена управљена на оне језичке елементе, попут незаконитог припремања *хрватског правописа* и отказивања Бечког и Новосадског договора, који представљају узорне елементе државне политике, па отуд национално дискриминишу српски народ, онда се уверавамо у то колико је неистинита тврдња да „лингвистички спорови су једно, а критика титоизма нешто сасвим друго" (*Mi pa ti*, 118). У жељи да сакрије историјске чињенице, колонијални апологета мере хрватске језичке политике – у 1971. години – проглашава *лингвистичким споровима*, као да је реч о значењима генитива, а не о поступцима који су по дефиницији део државне политике.

– управо такву позицију – позицију а не човека – именује као „духовну десницу" и позива да јој се укине материјална основа. Никада није сувишно поновити како је Михаило Ђурић – девет месеци после Конгреса културне акције – осуђен на две године затвора, избачен са Правног факултета и одробијао – 1974. године – девет месеци.

Као одговор на неумесно питање *Сарајевских свезака* о томе „ко се у то време у Србији бавио критиком тоталитаризма у њеној херменеутичкој примени на титоизам", издвојили смо – у 1971. години – *тројицу* људи од најзнатнијег научног реда који су, са несумњивим последицама по своју личну судбину, посезали за *теоријском, лингвистичком* и *правном* критиком левог тоталитаризма: све до њене сасвим конкретне примене на титоизам. Константиновић нам о свему томе никад није ништа рекао. То је, дакле, она стварност у којој колонијална апологетика *Сарајевских свезака* одбија да пронађе скривено културно-политичко становиште *Философије паланке*. Која је сврха овако одлучног и бескомпромисног одбијања да се опазе и уваже историјске, културне и политичке чињенице?

Религијска отвореност и идеолошки дух

Услед потребе да – на темељу *Философије паланке* – обнови идеологизацију наше јавне свести, кроз привилеговани положај *колонијалног* и *урбаног* дискурса, секуларно свештенство ствара *култ* Радомира Константиновића. Важан потез у том настојању представља радикална и идеолошки предодређена *секуларизација* Константиновићевог духовног искуства. Тако се у свету колонијалне апологетике појављује тврђење – које је у несагласности са толиким текстуалним евиденцијама – да се „*Философија паланке* не бави односом религије и паланачког духа". На делу је безусловно кривотворење текста и поједностављивање проблема: ако је у „искуству песника Настасијевића" на делу „чисти ирационализам вечности и, због тога, *једини пут у мистику*", ако овај мистички став означава пад у „ирационалност вечнога као у 'светску' отвореност", ко је томе не само супротан него и делатно супротстављен? „Моћни рационализам духа паланке по правилу спречава га у овоме."[115] Како, дакле, можемо казати да у *Философији паланке* није тематизован однос између религије и паланачког духа?

Онима који су онемогућени – било због узраста у којем су или слабе сабраности, било због хиперактивности или успореног поимања, каткад само због неправилног кућног одгоја – да разумеју питање, оно се обично понавља: ако је Настасијевић у религијском и мистичком ставу ступио у отвореност којом је напустио круг паланке, како можемо казати да у *Философији*

[115] Radomir Konstantinović, *Filosofija palanke*, Nolit, Beograd, 1991, 292.

йаланке није тематизован однос између религије и паланачког духа? Јер, тај однос постоји чак на *два* начина: као интерпретативни траг суочавања са српским песничким искуством, али и као скривени траг духовног искуства самог Константиновића.

То препознајемо на езотеричком нивоу његове мисли. Проблем настаје у часу када опазимо да је Константиновић – на егзотеричком нивоу *Философије йаланке* – религијску димензију *заменио* идеолошко-модернистичко-скептичком димензијом. Тада настаје питање: ако се – у анализи „искуства пресника Настасијевића“ – религијски став усваја као важан у критици духа паланке, зашто се он не усваја у садржајима отворености на којима инсистира *Философија йаланке*? Зашто оно што постоји у конкретним анализама не постоји у општетеоријским извођењима? Зашто постоји раскол између езотеричког и егзотеричког слоја Константиновићеве мисли?

То није никакво споља унето питање него оно проистиче – како је у мојој књизи показано – из целовитог садржаја *Философије йаланке*. Отуд указивање на његово постојање – указивање до кога долази из целине искуства српске културе, из разуђености њених садржаја, који су призвани у *Философију йаланке*, указивање до кога долази у часу када ствари осмотримо са српског становишта – никако није плод онога што се привиђа *Сарајевским свескама*, јер оно није плод одбацивања „идеје секуларизације“ нити захтев за „фундаментализмом“. Зашто се све то привиђа духовима надахнутим колонијалном апологетиком? Зато што су они заслепљени идејом *секуларноī кулйа*.

Да би се могао обликовати тај култ, неопходно је не разликовати отвореност као религијску димензију егзистенције од инструментализације религије у друштвеном животу. Свака аргументација је подређена овом *йредразумевајућем* неразликовању. Отуд колонијална апологетика не преза од вишеструко недопуштених ствари: суочена са истином о томе да постоји – као неуклоњива претпоставка отворености – *и* религијска отвореност, она гласнику те истине, као непожељном доносиоцу рђавих вести, приписује да је написао како је „најгоре“ што у *Философији йаланке* нема места за Бога.

Одакле право колонијалној апологетици да – циљаном злоупотребом наводника – ствара сугестију како сам употребио реч „најгоре“, иако сам цитат из моје књиге *очийо* показује како те речи – нема? Какав је *лични морал* који је положен у темељ овог грубог и лако утврдивог кривотворења? Зашто колонијална апологетика – у наводној и *идеолошкој* одбрани Константиновића – мора да кривотвори моју књигу? Зашто, штавише, колонијална апологетика мора да *лаже* – до очигледности и до бесмисла – у својој *уйойреби* Константиновића? Зато што је вођена идеолошким налогом да сваку критику *Философије йаланке*, чак и кад та критика ни у чему не доводи у

питање постулате секуларног друштва, прогласи критиком која „у основи одбацује идеју секуларизације и тражи фундаментализам“.

У одређењу *религијска отвореност* можемо препознати два различита и сродна подручја. У првом подручју је реч о отворености човековог духа за религијско искуство. Сама та отвореност је начелна ствар, јер религијско искуство јесте важан моменат укупног човековог искуства: и у духу, и у свету. У другом подручју је реч о отворености религијског духа за искуство света и Бога. То су различите могућности религијског духа. У мистичком искуству постоје бројне могућности спиритуалног искуства: све до својстава спиритуалне близине. У историјском искуству присутне су различите могућности: свесни да – како каже Јован Мејендорф – хришћанско решење социјалног проблема никад не може бити ни апсолутно ни савршено, вазда се трудећи да несавршенство стварности превазиђу, макар и делимично, онако како се оно може превазићи, хришћани – „за разлику од револуционарних утописта свих времена“ – „умеју да живе у несавршеном свету“.[116]

У појму *религијска отвореност* ваља разликовати сродне појмове религијске *претпоставке* отворености и религијске *димензије* отворености. Они подразумевају да неко религијско искуство – као и историјско, културолошко, идеолошко – свакако *претходи* самој објави и утемељењу отворености, као што једна њена *димензија* свакако припада и том искуству. Овако схваћена, *религијска отвореност* открива – у сваком конкретном случају – једну неуклоњиву могућност човековог искуства.

Константиновић је могућности религијског искуства у битној мери сузио у *Философији паланке*, да би их секуларно свештенство и колонијална апологетика потпуно поништили, упркос сазнању о крипторелигијским одсјајима у *Философији паланке*, о Константиновићевој мисли која се колеба – он би рекао *дрхти* – око појма религијског и мистичког става,[117] која тај став каткад чак призива као залог отворености и проналази га у Његоша и Настасијевића. Зашто долази до тог поништења? Свакако зато што о песничком искуству које је положено у темеље *Философије паланке* колонијална апологетика *Сарајевских свезака* природно не зна ништа.[118] Али и зато што је

[116] *Православие в савременном мире*, New York, 1981, 230.

[117] Управо се тај мистичко-лични став, као плод мистичке тезе о Богу који се не може именовати, може схватити као религиознофилозофски коректна консеквенца која може бити добар заклон од изазова радикалног просветитељства и циничког ума: Peter Sloterdijk, *Kritika ciničkoga uma*, preveo Boris Hudoletnjak, CID, Podgorica, 2008, 39.

[118] Премда има *вредносних импликација*, ова наша тврдња је превасходно *описног карактера*. Да је она тачна, показује тврђење колонијалног апологете по којем се може „без устезања рећи да је у српској књижевној култури ретко ко поетско-религијске намере Момчила Настасијевића узимао за озбиљно“, да је једини „изузетак... писац *Духа самопорицања*“ (*Mi pa mi*, 230). Одважна је употреба синтагме „без устезања“, ако је повежемо

у дејству идеолошко схватање секуларизације, које је лишено свести о томе да – поред религијског – постоји и секуларни фундаментализам.

Све су то текстуални знакови да је Константиновић једном – идеолошки или модерно-скептички вођеном – одлуком начелно искључио религијску димензију отворености, да је свест о том искључивању оставила трагове у његовом тексту, да они очитују унутрашњи набој *Философије паланке*. Али, колонијална апологетика мења ову драматику Константиновићевог духа, па оставља по страни све импликације које доноси *Декартова смрт* – о чему сведочи моја књига – да би тај дух употребила и прилагодила својој потреби за стварањем *секуларног култа*. Јер, то је практични посао секуларног свештеника.

Затајени мотиви *Философије паланке* показују нам, међутим, како је *идеолошко предразумевање* – као један вид насиља духа над самим собом, један вид самопорицања духа – довело до секуларистичког потискивања религијске отворености Константиновићевог духа. У часу када попусти ово идеолошко предразумевање – у *Декартовој смрти* – долази до разбокоравања запретане религијске димензије отворености. Али, тада на позорницу ступа чувар култа, секуларни свештеник, колонијални апологета. Шта он ради? Он *појачава* езготеричку (идеолошку) секуларизацију Константиновиће мисли: спроводи је до тачке изневеравања самог текста. Упозорен да кривотвори основну структуру *Декартове смрти*, јер је своди на троугао Декарт-Паскал-Монтењ, док истовремено и не спомиње Исуса „који овде игра огромну улогу", колонијални апологета одговара са бесмртном самоувереношћу: „Он је у оквиру Паскала, у пакет-аранжману са њим."

Није најважније – премда је поучно – запитати се о укусу који многозначност и дубокосежност симболичких идентификација Исуса у *Декартовој смрти* именује као „пакет-аранжман". Није пресудно ни то што се тако изневеравају начела разумевања текста, пошто се пренебрегавају његови путокази и индиције, по којима је несумњиво да „није ту Исус 'део' Паскала,

са критичким оценама о *Молитви* као једној од „најнадахнутијих религиозних песама код нас" (Ђорђе Ј. Јанић, „Бог у поезији Момчила Настасијевића", *Теолошки погледи*, Београд, год. 4, бр. 1, јануар–март 1971, 70), о Фрањи Асишком који је директно утицао на нашег песника (Миодраг Павловић, *Есеји о српским песницима*, Изабрана дела, књ. 3, Вук Караџић, Београд, 1981, 540), о томе да је Настасијевић – у песмама из 1936. године – не само песник религиозни „него песник хришћански" (Петар Милосављевић, *Поетика Момчила Настасијевића*, Матица српска, Нови Сад, 1978, 328), о распонима нуминозног и мистичког у његовој поезији (Новица Петковић, *Настасијевићева песма у настајању*, БИГЗ, Београд, 1995, 31, 64, 177, 195). Ако уочимо да су ове судове износили тумачи најразличитијих оријентација, онда се тврђење о томе да колонијални апологета не зна *ништа* о песничком искуству појављује не само као доказано и очевидно него и као толерантно у односу на застрашујућу неморалост његовог исказа.

него је Паскал 'део' Исуса".[119] Одлучујуће је питање: *зашто* се све то чини упркос бројним показатељима да то не треба чинити, да се тако изневерава богатство и сложеност Константиновићевог текста?

У часу када сам Константиновић „ослобађа" запретану религијску димензију отворености, када је доводи до *текстуалне* очигледности, што је – нимало случајно – праћено слабљењем идеолошке димензије отворености, јер је то једна међузависност чије трагове проналазимо – као што је показано у мојој књизи – дуж Константиновићевог опуса, ступа на сцену секуларни свештеник: он је прегао да неутралише религијску субверзивност отворености и да је прекрије идеологизујућом секуларизацијом. Он *употребљава* Константиновића тако што *појачава* идеолошку димензију отворености и тако што *пригушује* религијску димензију отворености.

Он то чини са два разлога. Свакако зато што не разликује присуство религијске димензије у човековој егзистенцији и у поетском тексту од политичко-религијског фундаментализма у свету.[120] Константиновић – и у *Философији паланке* – прави ту разлику, па је у мојој књизи написано како је религијска перспектива „особена димензија отворености, њој прирођена, а не... нужна религиозност сваког становишта са ког се осветљава отвореност". Овако недиференциран приступ религијској димензији отворености, открива колонијалног апологету као особу запоседнуту антирелигијским рефлексом. „Да би се премерио значај овог увида, слободном духу би ваљало да се еманципује од антихришћанског афекта последњих векова и да се ослободи грча који већ одавно није потребан. Ко данас жели да реконструише темељна комунионална и комунитаристичка искуства, мора се ослободити антирелигијског рефлекса."[121] Тако се колонијални апологета појављује као неко ко је с оне стране слободног духа.

[119] *O DEKARTOVOJ SMRTI Radomira Konstantinovića* (zbornik), Radio B 92, Beograd, 1998, 42.

[120] Колико је дух колонијалне апологетике испуњен *предразумевањем* по којем се са српског становишта *увек* говори у духу дихотомије ми-и-они, колико такво предразумевање застире сваки његов видик, показује питање које он поставља поводом ове реченице. Јер, он каже: „одмах се поставља питање: зашто 'у свету'; зашто не 'код нас', зашто не *у завичају*?" (*Mi pa mi*, 146) Универзални облик моје реченице, околност да се она односи на целину *људској* искуства, води закључку да је *свет* њен *природни* корелат. У таквом случају се не каже *код нас* зато што смо и *ми* – ма колико да то смета колонијалној апологетици – ни мање ни више него *свет*.

[121] Peter Sloterdijk, *Sfere*, I, 562. – У складу са својим идеолошким предразумевањем по којем је српско становиште негативно управљено на све што није српско, колонијални апологета ми приписује да се овде позивам „на једног западњака, 'туђинца' Петера Слотердијка" (*Mi pa mi*, 139). Ако погледамо на колико се све места у овој књизи позивам на различите стране ауторе, лако се уверавамо у то како нема никаквог предубеђења које би управљало мојом аргументацијом и искључивало било чије увиде: без обзира са које стране света долазе. Тако да *овакав* приговор нужно открива само дубоке предрасуде које

Када би било тачно да Константиновићева отвореност – како су блиставо срочиле *Сарајевске свеске* – „не циља... на никакво усредиштење (центричност)", онда би та отвореност била ствар неописива и померена из хоризонта могућег. Тада не бисмо могли ни наслутити шта је *егзистенцијални* а шта *историјски* садржај саме отворености, премда неког таквог садржаја свакако мора бити, као што не бисмо могли ни наслутити шта се налази с оне стране а шта насупрот овако схваћене отворености, јер не бисмо знали која је својства битно одређују.

Нема никакве сумње у то да је Константиновићев појам *отворености* недовољно прецизно одређен у *Философији паланке*. Тако широко и неограничено поимање отворености свакако да смањује могућности за њено препознавање и описивање, као што повећава могућности за њену одвише неодређену употребу. Није реч о томе да захтевамо да „ми знамо куда она води"[122] него да је природно знати која су доминантна, дистинктивна и посредна својства отворености на коју се – у *Философији паланке* – непрестано апелује. Јер, само нам препознавање њених својстава омогућава поуздано препознавање њених егзистенцијалних и историјских садржаја, као и индивидуалних и општих облика њеног испољавања у свету. Ако прионемо уз хотимично неодредиве обрисе отворености, онда нам измиче свака свест о њеним границама. Јер, шта значи тврђење „да *Философија паланке* своје схватање *отворености* не профилише као залагање за апсолут или апсолутну отвореност"?[123] То би значило да профилише неку границу унутар свог схватања отворености. Али, како можемо знати где се налази граница отворености, ако не знамо која су битна својства отворености? Само, наиме, та својства могу – макар имплицитно – показати ту границу.

Околност да је отвореност поимана на наглашено неодређен начин омогућавала је – у *Философији паланке* – честа померања значења отворености у различитим садржајима. Када колонијални апологета каже како нема „апсолутне отворености", он се позива на реченицу из *Философије паланке* по којој „овај свет апсолутне отворености постоји само у духу паланке, у његовом страху од света".[124] То значи да дух паланке, као „једина апсолутна

негује колонијална апологетика када је реч о српском становишту. Отуд она сматра да се *ослобађање* од *антирелигијског рефлекса*, које помиње Слотердијк, може толерисати само на просторима у „којима се креће и живи Петер Слотердијк" (*Mi pa mi*, 139). Јер, само ту је „реч о цивилизацијски досегнутим односима", док су код нас на делу односи „који владају у тамном вилајету" (*Mi pa mi*, 140). Тако се изнова показује како су предрасуде према српском становишту дубоко сплетене са поунутрашњивањем колонијалне перспективе западних (америчких) сила.

[122] *Mi pa mi*, 142.

[123] *Mi pa mi*, 164.

[124] Radomir Konstantinović, *Filosofija palanke*, 8.

паланка" и отуд као дух апсолутног затварања, пројектује своје стање апсолутности на своје поимање света који одређује као апсолутну отвореност. Али, у чему се свет разликује од ове апсолутне пројекције отворености? Где је граница света у односу на апсолутну отвореност? Где је граница паланке у односу на апсолутну затвореност њеног духа? То су тешко одредиве ствари у *Философији паланке*. Управо као такве, оне омогућавају толико неопходно клизање значења између различитих егзистенцијалних и историјских одређења и садржаја.

Ова начелна неодредивост отворености, понекад слична негативној теологији, понекад налик на несвесну пародију Хелдерлиновог поимања отворености као места у којем пребива божанско,[125] која се кријумчари у Константиновићевом схватању отворености, узета је за подлогу тврдње о томе како *Философија паланке* „заступа идеју доследне отворености и због тога је не можемо критиковати". У овој идеји о *доследној отворености* – коју су изнеле *Сарајевске свеске* – скривена је представа о *апсолутној отворености*. Да би је накнадно неутралисао, колонијални апологета мора да утврди како је полазна позиција *Философије паланке* да је „отвореност увек у извесној мери ограничена и да апсолутне отворености нема".[126] Али, шта је онда *доследна отвореност*? Зар она није доследно (узастопно) остваривање отворености: из антецеденса у консеквенс? Ако је тако нешто, онда је – у коначној анализи – *апсолутна отвореност*. А ако није тако нешто, онда је њена граница – као граница *у* отворености – неки прекид у самој доследности којом се остварује отвореност. Ова недоследност колонијалног апологете, последица је његовог скривеног и накнадног уважавања сазнања о неопходности границе у заснивању отворености. Но, ако уважимо то сазнање, појављују се питања која проблематизују многе ствари у *Философији паланке*: *ко* успоставља границу, *шта* се одређује границом, који су *ризици* које неуклоњиво доноси идеја о граници?

Сам суд да се идеја доследне отворености не може критиковати вишеструко је нетачан. Он је – као што је у мојој књизи показано – нетачан зато што су у *Философији паланке* бројни примери недоследне отворености и поуздања у непрестану еманципацију субјекта. *Философија паланке*, потом, не подразумева *ризике* који долазе се отвореношћу, па отуд онемогућава сазнање о отворености која је *и* отвореност за зло или – nota bene – за Бога. Зашто, поврх тога, не бисмо могли критиковати и доследну отвореност? Безобличје – као њен могући вид – свакако подлеже критици: из перспективе *личности*. Јер, нема личности ако нема свести о граници, будући да „личност представља облик и границу, не меша се са светом који је окружује

[125] Ridiger Zafranski, *Romantizam (jedna nemačka afera)*, prevela Mirjana Avramović, Adresa, Novi Sad, 2011, 122.
[126] *Mi pa mi*, 164.

и не раствара се у њему".[127] У томе је искушење и ризик слободе: у свести о неумитности границе која утемељује личност.

Све би било много лакше када бисмо – идеологизујући разнородне и несагласне слојеве човековог идентитета – могли да неупитно подлегнемо завођењу које оглашава како „људи никад нису потпуно истоветни са собом", пошто је „сваки идентитет... осуђен на самопорицање". Јер, тада ишчезава наша вишеструка кривица, чак се и злочин битно релативизује, будући да је све развејано у безобличју, да је од субјекта остао само траг, који ишчезава, као траг једног живог које је истог тренутка постало већ мртво, па је све учинио – неко други, јер је – уместо човека – остало само празно место.

Али, тек ако егзистенцијално сведочимо о идеји личности, онда призивамо онтолошку могућност коју означава *metanoia*. Она није пуко и понављајуће самопорицање. Она није ни уобичајено човеково мењање у времену, као путовање бројних и разнородних разлика кроз егзистенцију, нити је непрестано преслојавање људског искуства. Сама грчка реч значи и *покајање* и *унутрашњу промену*. Управо човекова одлука о *metanoia* успоставља истанчану свест о граници. Јер, свест о граници открива да се – у човеку, у његовом чину, у неизрачунљивим околностима његовог живота – одиграло *егзистенцијално* прекорачење које га смешта у подручје *кривице* или *страсти* или *патње*: у подручје граничне ситуације. Отуд происходи нужност покајања – *metanoia*. Али, граница се на том темељу и у том чину – *metanoia* – изнова егзистенцијално усваја или бира или одређује, она постаје нешто што обавезује човека, дах и ритам његове слободе, као и одређења саме личности да ову егзистенцијално-утемељујућу границу никако не прекорачује. Тек из тих околности следи *metanoia* као неумитност човекове унутрашње промене. Сама *личност* се, дакле, утемељује у моментима *покајања* и *унутрашње промене*.

Константиновић у *Декартовој смрти* цитира Павлову посланицу Галатима, у којој стоји да „нема ту Јеврејина, и Грка, ни роба ни господара, нема мушког рода ни женског". Премда је могуће да изворни смисао Павлове посланице има полемички карактер,[128] ипак је у *Декартовој смрти* смисаони нагласак постављен на афирмативни карактер њеног садржаја. Секуларно свештенство се радо препушта политичкој операционализацији овог афирмисања општељудског *иза* националних, верских, класних или полних разлика, оно чак воли – попут *Сарајевских свезака* – да нагласи како хришћанска афирмација „не зна за етничке границе и племенске искључивости".

[127] Nikolaj Berđajev, *O čovekovom ropstvu i slobodi*, prevela Ljiljana Jovanović, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1991, 39.
[128] R. A. Cole, *Pavlova poslanica Galaćanima*, preveo Davorin Peterlin, Dobra vest, Novi Sad, 1986, 100.

Али, оно све то чини науштрб Павлове поенте, коју *Декартова смрт* доноси: „јер сте сви једно у Исусу“.[129] *Тек* са поентом у човековом проналажењу *унутар* Исуса, Павлова посланица добија своје језгро које је много дубље – мада јој нужно не противречи – од сваке секуларистичке примене у свету. Управо то секуларно свештенство прикрива, јер оно поенту разуме у складу са својим укусом и потребама, па је овако схвата: „јер сте сви једно у пакет-аранжману“. Оно, такође, не узима у обзир пресудну чињеницу о *идентитету* онога ко износи ову мисао. Зашто је та чињеница пресудна? Зато што „ниједан дискурс не може полагати право на истину ако не садржи изричан одговор на питање: ко говори?“[130] То је апостол који у себи има искуство *metanoia*. „Дакле, никако не можемо занемарити, да бисмо разумели Павлове речи, околности његовог живота.“[131]

Када Савле из Тарса живи као прогонитељ хришћана, онда он – у самом прогону – одређује своју границу као свој идентитет. Тренутак у којем он – на путу за Дамаск – чује глас који га нагони да падне с коња јесте тренутак у којем се одиграва његова *metanoia*: све што је чинио појављује се као грех и кривица. Тада настаје свест о покајању. *Metanoia* га претвара у Павла, јер она утврђује његову границу: то је унутрашња промена. Она је јединствен догађај. Шта то значи? Да она успоставља *идентитет*: „хришћански субјекат не постоји пре догађаја“. Да она припада *слободи*: „истина је потпуно субјективна (она је врста објаве, која потврђује убеђење у погледу догађаја)“. Да почива на *незамењивости*: „верност објави је суштинска, јер је истина процес, а не просветљење“. У том процесу разликујемо концепт који именује субјект у тренутку објаве, концепт који именује субјект у тренутку борбеног испољавања његовог убеђења и концепт који именује субјект на врхунцу мењања, који му даје претпоставку савршеног карактера процеса истине.[132]

Нема – у томе се разликује *metanoia* од пуког самопорицања или преображења – промене ове унутрашње границе која одређује *личност* апостола Павла. То – наравно – не значи да нема нових сазнања, искустава, разликâ у апостолском животу који тек сада отпочиње и који ће довести до чувених путовања као трагова усвајања и обликовања многих и разнородних садржаја – попут састанка у Јерусалиму или инцидента у Антиохији – једног непрестано самообликујућег и самоусавршавајућег живота. Али, *само* из искуства *идентитета* хришћанске личности, он може да каже оно што говори. Отуд је немогуће опозивање или самопорицање његовог хришћанског идентитета. Јер – после њега, у складу са њим – остаје могућа само смрт на крсту. До те смрти долази услед ненапуштања границе у којој је утемељен

[129] Radomir Konstantinović, *Dekartova smrt*, Agencija „Mir“, Novi Sad, 1996, 217.

[130] Alen Badiju, *Sveti Pavle*, preveo Radoman Kordić, Albatros Plus, Beograd, 2010, 32.

[131] Alen Badiju, *Sveti Pavle*, 34.

[132] Alen Badiju, *Sveti Pavle*, 28–29.

апостолов идентитет. Није, дакле, могућ овај идентитет без овог открића границе: без *личности*. Све што чини апостол представља неименовано покајање за Савла, јер они деле нешто заједничко ма колико да се разликују. Све што чини апостол јесте, истовремено, унутрашња промена у односу на Савла. Та два момента обликују апостолов идентитет, јер почивају на открићу границе: она је у Христу.

Тек са тим искуством, као темељем на коме почива његов *идентитет*, постаје јасно зашто баш апостол Павле износи овакву поруку. Јер, она је *граница*: не може се допрети до мисли о томе да смо једно у Исусу све док се у то искуство – као искуство самог изрицања – не уведе *metanoia*, која је успоставила границу истине која се не може напустити, границу која није подложна променама. Тек свест о *metanoia*, као свест о граници која конституише *личност*, као „утемељитељски догађај“[133] који јамчи *идентитет*, омогућава дубокосежност и *непрекорачивост* искуства да смо „једно у Исусу“. Када би се идентитет непрестано самопорицао, онда не би било личности, јер не би била могућа никаква свест о граници, не би била могућа *metanoia*, као нешто што је толико судбоносно и дубокосежно да се неопозиво одиграва непрестано у човеку.[134]

---

[133] Alen Badiju, *Sveti Pavle*, 40.

[134] Колико је колонијални апологета одређен *предразумевањем* у односу на српско становиште показује његово истрајно свођење универзално-религијских својстава на њихову православну димензију. Иако нигде не сводим религијски став на православну традицију, иако је моје схватање српског становишта изричито везано за свест о српској култури као контактној култури, колонијална апологетике ми такво свођење непрестано и неистинито приписује, па помиње „теолошку (=саборно-православну)... утемељеност српског становишта“ (*Mi pa mi*, 52), мом наглашавању важности *metanoia* приписује да значи како „са Христом су једно једино правоверни и православни (по могућству српски) хришћани“ (*Mi pa mi*, 152), чак помиње „српско-хришћанску *metanoia*“ (*Mi pa mi*, 168) и „паланачко-српско-православну *metanoia*“ (*Mi pa mi*, 169). Колико су оваква закључивања део *предразумевања* колонијалног апологете уверавамо се у случају тумачења Павлове поенте. Јер, моја тумачења смисла Павлових речи позивају се на *протестантске* новозаветне коментаре и *атеистичку* интерпретацију Алена Бадијуа. Тај поступак показује колико су моја разумевања Павлове поенте усмерена ка њеном универзалном смислу, док су настојања колонијалног апологете обремењена негативним усмерењем према источнохришћанској традицији. Да овакво усмерење може имати своје културнополитичке корелате, који проистичу из истоветне *културолошке предрасуде*, показује нам изјава Карла Билта – од 24. марта 2014. године – по којој је нова линија руског председника Путина антизападна и антидемократска зато што је „изграђена на дубоко конзервативним православним идејама“. (Узгред, управо је Карл Билт један од сталних донатора *Сарајевских свезака*.) То је културолошка предрасуда: *мимо* икаквог осведочења у реалним чињеницама живота, долази до процене сасвим *конкретних* ситуација и околности услед *унапред* уписаног присуства православног хришћанства.

Секуларни култ

Постоји више начина да препознамо присуство *слободног духа*. То је могуће и на раскрсници две епохе. Посматрали смо, наиме, сутон и крах једне идеологије: комунистичке. Епохе у сутону увек су геронтократске: у њима преовлађује идеал старца који је мудрац. То смо гледали у деведесетим годинама прошлог века. Сада, пак, посматрамо образовање и успон друге идеологије: европеистичке и крипто-колонијалне. Епохе у јутарњем руменилу увек су инфантилне: у њима преовлађује идеал младића коме је небо граница. Какав положај заузима слободан дух у овим различитим временима?

Као млад човек, он – ни у овако користољубиво устројеној култури, која је вођена начелом ефикасности а не оригиналности – не треба да се додворава геронтократској културној матрици, нити да се диви њеној ауторитарној мудрости која отвара капије каријере. То, међутим, не значи да се ваља слепо устремљивати на сваки ауторитет и традицију. Јер, човек поштује оне које поштује у свим приликама, временима и околностима. Али, поштује их зато што препознаје њихову вредност, а не зато што – у координатама геронтократске моћи – представљају *моћне старце*. Отуд је природно да – када дође до смене епохалних ритмова – ваља избегавати други пол карактеристичне и неслободне путање у једној спиритуалној каријери: слободан дух нема жељу да придобија и опслужује *les jeunes*, да заплови преовлађујућом инфантилизацијом јавне свести, не занима га да ли *les jeunes* држе кључеве неке будућности. Јер, слободан дух – у свим околностима – више држи до *личности* него до *моћи*.

Као што није подређен временским координатама културних моћи, слободан дух остаје слободан и у односу на њихове преовлађујуће стереотипе. Између некадашњих геронтократизујућих и садашњих инфантилизујућих процеса српске културе налазе се две деценије у којима је било ратова, санкција, немаштина, несрећа, побијених и прогнаних, бомбардовања, окупационог продирања и колонијалног владања. За све те толико различите несреће прво је окривљен један човек, потом српски национализам и на крају остаје непрестано кажњаван – српски народ. Ту је темељ тврђења да је арогантна националистичка политика Србије „била кључни узрок тешких пораза које је она доживела на крају XX века, укључујући ту и губитак Косова".[135] Тако се и у овом веку показује употребљивим онај идеолошки појам који је историјски обележио двадесети век у нас: то је појам српске кривице. Никада није сувишно поновити: оглашени кривима за избијање Првог светског рата, потврђени као криви због измишљене великосрпске хегемоније у Краљевини Југославији, сада смо криви због распада титоистичке Југославије.

[135] Milorad Belančić, *Polemologike*, 8.

Сасвим је дилетантско тврђење колонијалног апологете да „ако у Србији данас постоји некаква *криминализација српског становишта*... онда то није тако зато што се у датој култури спроводи масовна кулпабилизација тог становишта, већ зато што је само то становиште криминализовало понајпре само себе“[136]. Оно извире из идеологије секуларног свештенства по којој је – у распаду титоистичке Југославије – српска одговорност примарна. Такво утемељење показује колико је схватање колонијалног апологете – када је реч о моделу *српске кривице* – узоран пример програмског поунутрашњивања кривице унутар централних садржаја српске културе. Оно је дилетантско са становишта историјске дубине самог модела српске кривице. Јер – како је показано у мојој књизи – „уочи отпочињања новог таласа српско-бугарског сукобљавања у Македонији, 1898. године, Стојан Новаковић, тада српски посланик у Цариграду, због тога се пожалио тадашњем руском амбасадору да Србија не сме 'преко Дрине' због Аустроугарске, да не може 'у Македонију', јер Руси држе страну Бугарима, па је тако српски народ доспео у тешку ситуацију да се са њим поступа као да је пред светом нешто згрешио“. Идеја о *српској кривици* појављује се, дакле, као резултанта деловања спољашњих сила. То јој даје карактер погодне идеолошке рационализације.

Јер, није јасно у чему би се – 1898. године – састојао грех српског становишта: поготово није јасно какви чинови би оправдавали помисао да је то становиште криминализовало само себе. Није јасно каква би кривица могла бити узрок образованог јавног мишљења у 1925. години, када се утврђује да „нарочито данас, када је, како изгледа, већ опште примљена теза, да на Србима лежи 'примаријат кривице' за све што је око нас и у нама зло“.[137] Када Флорика Штефан – како је показано у мојој књизи – 16. априла 1971. године каже како „политички и културни радници српске националности већ пате од комплекса неке предодређене кривице“, онда је то поуздан показатељ да у укупној друштвеној атмосфери доминира модел *српске кривице* као саморазумљив појам. Остаје нејасно у чему би се састојала – у 1971. години, у тренутку када је историјско искуство имало у свести Јасеновац – активност која нам омогућава да закључимо да је српско становиште само себе криминализовало. Ни бројни негативни историјски садржаји који су испунили време распада титоистичке Југославије, међу којима свакако да своју одговорност има и српска страна рата, не могу се разумевати без свести о далекосежном дејству спољашњих (западних) сила. Отуд је неоправдано казати да је српско становиште – у тим временима – само себе криминализовало. Јер, идеја *српске кривице* појављује се као плод поклапања дуготрајних дејстава и актуелних околности у садашњој историјској ситуацији.

[136] *Mi pa mi*, 199.

[137] Лаза Поповић, „Потреба велике идеје и њено извођење“, *Нова Европа*, Загреб, књига XI, број 2, 11. јануар 1925, 35.

Но, монотоно низање кривицâ – као угаони камен идеологије секуларног свештенства – побуђује сваки истанчанији и *слободни* дух да се запита: зар је могуће да све потиче из једног узрока?[138] Када постави то питање, слободни дух – попут Петера Хандкеа или Солжењицина – тренутно бива оспорен и постепено постаје искључен из јавног дискурса. Не само на Западу него и у Србији. Јер, управо се одвија преуређивање јавног дискурса: неуралгична питања се стављају под тепих на српску штету, српска кривица се испуњава новим садржајима, колонијална управа подвлашћује сваки део јавног простора. Слободни духови су постали проблематични зато што указују на дубоку лаж која се налази у темељу наше културне и државне политике, зато што именују силе и процесе у којима се те силе распростиру и зато што раскринкавају – готово просветитељски – новоуспостављену политичку коректност.

Колонијално-окупационо стање ће трајати дуго: биће испуњено настојањима да се природној тежњи за успехом – која постоји код младих људи – оцрта простор у којем је успех могућ, па ће тако настати пожељна јавна свест. То је образац давно испробан: отписати и потиснути оне на које се више не може утицати, усредсредити се на младе, створити саморазумљиве табуе, контролисати главни ток јавног дискурса довољно дуго да би пожељан културни образац неминовно настао. Од пресудног је значаја уочити како слободни духови субверзивно поткопавају идеолошку грађевину, као што чувају свест о њеној моралној наказности.

---

[138] У жељи да оповргне ово моје питање, колонијални апологета утврђује: „ако неко каже да је национализам кључни узрок српских пораза, то *не значи* да је он *једини* узрок 'несрећних' догађаја који су уследили, већ само да је *кључни*" (*Mi pa mi*, 116). Он *йоīрешно* схвата моје одређење *једноī узрока* као одређење *јединоī узрока*, као што *йоīрешно* контекстуализује реч *све* у мојој реченици, будући да се она односи на целину искуства двадесетог века у нас. Но – у оном делу реченичне усмерености која се односи на исказ колонијалног апологете – именовао сам *један узрок*, јер сам циљао на идеологију секуларног свештенства, као пропагандну рационализацију западних (америчких) моћи које уређују растурање титоистичке Југославије, које – као и Латинка Перовић – обликују свест о пресудној српској одговорности за тај чин. Том привилегованом предразумевању свакако припада исказ колонијалног апологете. Када *кључни узрок* објашњава као узрок који није *једини*, колонијални апологета заборавља како је сам протумачио моје објашњење ритма самопорицања. Тврдио сам, наиме, да он није једини него доминантни ритам у српској историји двадесетог века. Та тврдња значи – по мишљењу колонијалног апологете – да „пошто је тај ритам културнополитички и историјски *доминанѿно* кретање у српској историји двадесетог века, онда се тоталност историјске ситуације, у оном битном, суштинском, супстанцијалном, есенцијалном, своди на ритам самопорицања. *Un point, c'est tout.*" (*Mi pa mi*, 122) Тако сазнајемо да *кључни узрок* – у сабраној мисли колонијалног апологете – није *једини узрок*, али је зато *доминанѿни риѿам* заправо *све* у историјској ситуацији.

Као што се слободни духови разликују од колонијалних апологета у односу који испољавају према антирелигијском рефлексу, тако их практично – у реалној егзистенцији, у одређеном времену, у суочавању два лица – разликује и однос према *критичком импулсу*. Ту се препознаје практични моменат ове идеолошко-секуларистичке употребе Константиновића. Он, наиме, подразумева идеолошко стварање култа личности као секуларног култа. Управо у тој ствари постаје неопходан колонијални апологета као антипод слободног духа. Јер, да би био могућ секуларни култ неопходно је укидање сваке – и потенцијалне – критичности према *бићу* култа. Како то изгледа?

Какав значај – за колонијалног апологету – има ова Константиновићева реченица: „Он је ту, *Барбарогеније*, најмрачнији геније српске културе; *он је ту* – то је све што сам овог пута хтео да кажем." Она изазива потпуно слагање, афирмацију по значењу и одсуство било какве примедбе на профетски карактер њене дикције. Она се, чак, узима као епиграф,[139] што значи да јој се признаје програмски карактер.[140]

Какав, међутим, одјек – у строго контролисаном и неслободном духу *Сарајевских свезака* – изазива њена потоња интертекстуална реплика: „Он је ту, дух самопорицања, најмрачнији покрет српске културе; *он је ту* – то је све што ова књига жели да покаже." Пошто је значењски супротносмерна у односу на Константиновића, природно је да ова интертекстуална реплика изазива негодовање колонијалног апологете. Али, околност да он одједном у њеној дикцији – у њеном тоналитету, у распореду речи које је чине, у паузама између појединих група речи, у задатим понављањима – проналази обележја „клетве" и онога што „звучи патетично", омогућава нам да се запитамо: зашто колонијална апологетика није именовала *исте те елементе* код Константиновића?[141]

Ту је родно место апологетике зато што је ту у дејству идеолошка отвореност: када се слажемо са Константиновићевим садржајем, не опажамо патетично-клетвени тоналитет његовог израза. Када се, пак, не слажемо

[139] Овај део реченице је колонијални апологета овако прочитао: „као *мото* последњег одељка (а не *епитаф*, како тврди г. Ломпар)" (*Mi pa mi*, 161). У мојој реченици, међутим, пише *епиграф* а не *епитаф*. Није најгоре што човеков вид може попустити, па да му се од седам слова учини да их има шест, јер је помоћ очног лекара ипак доступна. Није страшно што човек не зна шта значи реч *епиграф*, јер школски стилистички приручници нуде своју помоћ у додатном образовању. Незгодно је, међутим, када тај човек не осећа реторичку и стилску разлику између *епиграфа* и *епитафа*. Јер, ако није у стању да осети – макар начином интуитивним – да постоји разлика између сасвим обичних реторичких фигура, онда он свакако није способан да уочи сложеније стилске склопове који образују *дикцију* интертекстуалне реплике, док му сасвим измиче било какво сазнање о проблему говорних жанрова и жанровским преплитањима унутар есејистичког дискурса.

[140] Milorad Belančić, *Genealogija palanke*, Narodna knjiga, Beograd, 2004, 226.

[141] Milorad Belančić, *Genealogija palanke*, 229–232.

са оценом духа самопорицања, одједном опажамо *исти тај тоналитет* и негативно га оцењујемо, премда је он Константиновићев и премда је препознатљиво интертекстуално призван у нови контекст.[142]

Ако оставимо по страни што *Сарајевским свескама* недостаје било каква свест о смислу изведеног *тоналитетског* понављања у мојој књизи, неминовно је да се запитамо: зар је било немогуће испољити минималну – макар на нивоу израза – критичку свест о Константиновићу? Будући да је то било немогуће, онда то значи да је укидање критичности неопходан услов за рађање секуларног култа из духа апологетике. Није, наравно, случајно што читаве књиге посвећене Константиновићу нису изнедриле било какав критички знак. Јер, то је немогуће у часу образовања секуларног култа.

Поставши *предмет* апологије и култа, Константиновић је постао инструментализован. Како се ова инструментализација одиграла за време његовог живота, она га открива као човека који се кладио на ову (идеолошки отворену) инструментализацију. Такав след ствари, пак, баца тамну сенку на свеукупну идеологију разлике коју секуларно свештенство око њега окупља.

Тако у књизи која доноси *дванаест* прилога – разговора, расправа, критика, студија – о *Декартовој смрти*, у 1998. години, изостаје само један текст зато што у њему има и критички интонираних реченица. Карактеристично је, међутим, да се и из тог текста преносе афирмативне реченице о Константиновићу.[143] Тај поступак се одвија у истом оном часу у којем уредници књиге пледирају за разумевање отвореног и разнородног света, за морал богатства разлика и излазак из сиромаштва паланке, за отвореност која има и литерарну и етичку димензију, као што уредници књиге тврде како је сам Константиновић отворен за постојеће вредности и спреман за њихово критичко преиспитивање. Каква је, међутим, та отвореност у којој – између 250 страница – није било простора за неколико критичких реченица?[144] То је идеолошка отвореност, која је плод једног *унапред* оствареног процеса затварања и која је родно место колонијалне апологетике.

---

[142] Утврдивши како „услед промењеног значења, садржаја и контекста“ није више реч о истоветној дикцији два исказа, колонијални апологета само потврђује мој увид да је своју оцену дикције једног исказа образовао на основу свог односа према промењеном значењу реченице. Када каже да у мојој интертекстуалној реплици „њен високи тон нимало не одговара ниском или бедном садржају“ (*Mi pa mi*, 158), он – био у праву или не када је реч о процени садржаја – открива да је однос према садржају оно што управља његовом проценом саме дикције.

[143] *O DEKARTOVOJ SMRTI Radomira Konstantinovića* (zbornik), 8.

[144] Да би прикрио ово сасвим прецизно питање, које открива *начин* на који се у *јавности* ствара секуларни култ Радомира Константиновића, колонијални апологета мора да *лаже* како „стварање ових занимљивих зборника“ изједначујем „са 'стварањем култа личности као секуларног култа'“ (*Mi pa mi*, 157). Ништа – као што се овде види – не замерам стварању самог зборника, нити се бавим ауторима у њему, већ само указујем на искључивање

Понављајући неке од вечитих образаца понашања у нашим – како би казао Крлежа – жалобним провинцијалним приликама, обнављајући – са промењеном реторичком позлатом – устаљене моделе интелектуалног фарисејства, који каткад подразумевају дављење у мраку, мукло и безгласно ударање у потиљак, као и ритуалне паланачке осмехе у размени интереса, положених у свет таштине, до којег јој тако страсно наводно није ни стало, колонијална апологетика нам показује у чему су слободни духови – каква год да је њихова духовна и политичка физиономија – несаобразиви са задатим адетима наше средине.

Слободни духови – код којих нема унапред уграђеног антирелигијског рефлекса, па га отуд и не тотализују, већ остају отворени за религијску димензију човековог духа и искуства – у исто ово време, у 1995. години – имају критичку свест у односу на дело за које кажу да је „класично и необесцењиво дело српске културе“.[145] Они, дакле, своје приповедање *отпочињу* тако што постојање три вредности које припадају највишем реду вредности препознају као нешто саморазумљиво, као нешто што је истина од које сваки разговор може почети: обухватност, класичност, необесцењивост. Будући да критичност долази *после* препознавања и поштовања вредности, а не пре њих, она показује да критичка свест *слободног духа* није нужно знак порицања и оповргавања него је могућа и као сасвим делотворни знак утемељења културних вредности.

Отуд слободан дух може да напише како је Никола Милошевић посегао за интерпретативним прећуткивањима „из спонтаности, чистог конформизма или конформизма који је условљен страхом од репресије“.[146] У самој критичности – за слободне духове – увек је важан етички моменат: нема ниједне критичке речи у мојој књизи *Негде на граници филозофије и литературе* која није објављена за живота Николе Милошевића. Поштовање подразумева искреност, као што искреност – у овим стварима – искључује узмицање и избегавање. И не само да је Никола Милошевић био *жив* када је ово написано него је све то објављено као поговор *његовој* књизи.

Јер, док је слободном духу вредност *унапред* дата као питање, кроз које се он пробија до њеног прихватања и препознавања, дотле је у колонијалној апологетици вредност *унапред* дата као одговор, у којем је једино могуће њено прихватање и препознавање. Слободни дух не ствара култове нити је

....

неколико критичких реченица у истом оном часу када уредници тврде да постоји спремност за критичко преиспитивање. Наглашавам, дакле, једну *недоследност*, јер она открива сву *декларативност* апела који уредници књиге упућују: *декларативност* која има своју улогу у образовању секуларног култа.

[145] Мило Ломпар, „Модерни српски роман и херменеутика Николе Милошевића“, у: Никола Милошевић, *Књижевност и метафизика*, Филип Вишњић, Београд, 1995, 292.

[146] Мило Ломпар, „Модерни српски роман и херменеутика Николе Милошевића“, 309.

њихов поклоник: било да је реч о секуларним или религијским култовима. Колонијални апологета, пак, непрестано идеологизује *живи дух* Радомира Константиновића, јер га – противно најбољим особинама писца *Декартове смрти* – окамењује у идеологији секуларног свештенства.

Све је то последица идеолошке отворености која је *затворена отвореност*. Ако усвојимо начело отворености, онда усвајамо и *ризик* који с њим долази: тамо где је слобода, тамо је и зло. Шта се догађа када усвојимо да отвореност – као слобода – значи *ризик*? У часу када настоји да спасе Константиновићеву отвореност од неоспоривог увида у њено разликовање од отворености као такве, од увида који сугерише како је *идеолошка* отвореност *Философије паланке* плод једног већ изведеног затварања, у часу када је вођена једним сасвим партикуларним настојањем, колонијална апологетика *Сарајевских свезака* мора да се примакне свести о граници, па мора да утврди како „ограничење... је... темељни услов саме отворености као такве“. Оно мора постојати да би спречило затвореност „да њу (отвореност) изигра“. То је моменат у којем колонијална апологетика бива присиљена да покаже у чему је *неумитност* границе.[147] Али, колонијална апологетика не универзализује своје изнуђено и невољно сазнање. Она га кријумчари, пошто је идеолошка (затворена) отвореност.

Зашто би, наиме, *само* отвореност имала права да брине да не буде изиграна? Зар се тако *унапред* не утврђује како је само отвореност *мера свих ствари* у човеку и свету? Али, зло може доћи – и долази – и са отвореношћу. Зар граница успостављена у односу на такво кретање није једнако оправдана као и она коју подиже отвореност када брине да не буде изиграна? Ако то прихватимо, онда признајемо да је и отвореност *ризик*, да је егзистенција *унапред* необезбеђена, да само *лични* моменат егзистенције и *колективни* моменат сагласности образују границу. Јер, граница је неумитна исто као и отвореност, она је – и у човеку и у свету – *истовремена* са отвореношћу. Тек тада се свет појављује као многооблични изазов и искушење. Када усвојимо да отвореност – као слобода – значи *ризик*, тада се не буди само свест о граници, која обележава рађање личности, него истовремено и копни идеологија отворености. Али, када *унапред* одлучимо да је наше начело отворености недоступно злу, када ограничимо сваку мисао о злу која извире из наше одлуке за *конкретну* отвореност – комунизам, „меки тоталитаризам“, другост другог, страност – онда *идеолошки* ограничавамо саму отвореност.

То се најбоље види на конкретним стварима. Константиновић никада није именовао неке од значајних српских писаца другачије него што је то

[147] Зашто се за границу отворености не може – по мишљењу колонијалног апологете – казати да је *неумитна*? Зато што „неумитност припада (метафизичком) речнику“, па „граница отворености, дакле, није неумитна, већ се показује незаобилазном“ (*Mi pa mi*, 166). Но, ако се нешто не може заобићи, онда је оно – неизбежно, неминовно, неумитно.

чинила званична – комунистичка – идеологија његовог времена. У тој ствари био је њен гласноговорник. Јер, шта је могло значити када је код Црњанског, Настасијевића, Дучића, Стефановића *понављао* идеолошке етикете које је *насилно* устројио јавни дискурс? Били су то показатељи његове идеолошке правоверности.[148] Сви овакви искази, који су – како је показано у мојој књизи – премрежили како *Философију паланке* тако и *Биће и језик*, назначују нам колико је неистинита апологетска тврдња о томе да је *Философија паланке* „понајпре филозофска творевина, па се она, сасвим разумљиво, не бави културнополитичким или идеолошким аспектима властитих критичких термина".[149] Овај бесмртни апологетски исказ *Сарајевских свезака* налази се у толиком сукобу са чињеницама да делује као да припада некоме ко није у целини ни прочитао *Философију паланке*.[150]

У конкретно-идеолошким и поетичким схватањима, Константиновић је наследник Марка Ристића. Као грађански интелектуалац, обележен *Пролетеровим* жигом оптужбе за троцкизам, Марко Ристић је – потом – истрајно исписивао најзлоћудније политичке оптужнице. Као младић грађанског порекла, трауматизован партијском оптужбом,[151] Константиновић је – потом – исписивао поетичке изјаве лојалности на сличан начин. Као

[148] Није, дакле, истинито тврђење да се *Философија паланке* „противила свакој неприкосновеној, искључивој и острашћеној деоби између једног 'ми' и једног 'они'" (*Mi pa mi*, 31). Прави плод њеног завештања проналазимо у речима колонијалног апологете да Настасијевићева „даровитост премашује идеолошку кривицу" (*Mi pa mi*, 210). Остало је питање: за који је то грех – и са ког то становишта – Момчило Настасијевић био *идеолошки крив*?

[149] Не може је учинити истинитом ни накнадни покушај колонијалног апологете да *измисли* како је у првом издању моје књиге изнет такав став (*Mi pa mi*, 171). Јер, он кривотвори садржај моје књиге. Тврдио сам, наиме, да се, у *Философији паланке*, затвореност духа паланке препознаје у подручју „традиционализма" и „српског нацизма". То су културнополитички и идеолошки аспекти критичког термина *затвореност*. Отуд сам поставио питање: зашто изостаје било каква културно-политичка и идеолошка апликација духа отворености? Не може се казати како она изостаје зато што се *Философија паланке* не бави културнополитичким и идеолошким аспектима властитих критичких термина. Јер, видели смо да се бави таквим аспектима термина *затвореност*. Ако би доследно применио такве аспекте термина *отвореност*, Константиновић би неизбежно стигао до критике левог тоталитаризма. Отуд *Философија паланке* одбија да тематизује критику левог тоталитаризма. А зашто *то* одбија? То је питање.

[150] Сам тај апологетски исказ тешко је довести у склад са апологетским исказом по којем је „*Философија паланке*... била, а и данас је, мисао о темељној агонији/кризи живота на овим просторима, кризи у којој је несрећа уписана или урезана, као рутина и ожиљак, као неизбежна фрустрација живота" (*Mi pa mi*, 33). Јер, ако је у *Философији паланке* реч о темељној кризи живота *на овим просторима*, како се онда та књига не бави културнополитичким или идеолошким аспектима живота који је у кризи?

[151] Radomir Konstantinović, „Njegovo gospodstvo uverenje", *Treći program Radio Beograda*, Beograd, broj 103–104, III–IV, leto 1995, 40–41.

људи несумњивих интелектуалних вредности, као аутентични људи духа, они су – некад у *истим* тим тренуцима, некад у оним тренуцима када би се одвојили од партијске мисли и скривеног страха – исписивали изванредне странице: Марко Ристић у есеју *Из ноћи у ноћ*, Константиновић у *Декартовој смрти*.[152]

У томе се огледа трагедија *идеолошкоī човека*: у срастању *духа* са *уīошребом* човека. Када Константиновић поунутрашњује Паунда са свим песниковим антисемитизмом, када тако *еīзисшенцијално* оспољи мисао ја-сам-антисемита, иако наравно да није, он је на оној путањи духа на којој би требало да пригрли Светислава Стефановића који даје „поетику српског нацизма", на путањи која доводи до самопрепознавања у речима ја-сам-српски-нациста, иако сви знамо да он то није. Зашто, међутим, он то *не може* учинити? Зашто може да поунутрашњи италијански фашизам а не може да пригрли српске квислинге? Ако „други нису само други, они су *моји друīи*, моја могућност",[153] зашто су *моји друīи* само Мусолини и Паунд и зашто *моји друīи* никад нису Недић и Стефановић? Зато што италијански фашизам не погађа тако снажно његову идеолошку истину као српски квислинзи. То је његова егзистенцијална противречност као *удес* његове отворености. Он је *шраīичан* због духовног стапања са својом идеолошком истином, јер је *вредан* превасходно у њој. Дух сија са злом коме се приклања, које ствара и које оставља као завештање.

Треба казати оно што колонијална апологетика упорно скрива: до самог краја титоистичке Југославије, Константиновић није био – као ни Оскар Давичо – само *анīажовани* мислилац него и *човек власши*. Чудно је како је *држава* увек уплетена у јавне послове везане за лик и дело Радомира Константиновића. Карактеристично је да његове присталице воле да држе у сенци ово сазнање. Тако колонијални апологета тврди да „пошто није био ни у државној служби", Константиновић је својим ангажманом остајао „лишен материјалне надокнаде":[154] био је – ако следимо ове назнаке – нека врста *слободноī мислиоца* у неслободним временима комунизма.

Но, постоје поуздани показатељи да је Константиновић „имао статус високог државног чиновника": „сви текстови су најпре емитовани преко Трећег програма Радио-Београда и потом штампани у истоименом елитном

[152] Када колонијални апологета иронично утврђује како је „похвална... чињеница да се овим *разбокоравањем* религијске отворености (ако таквог нечег у Константиновићевој књизи уопште има) српско становиште више него – одушевило" (*Mi pa mi*, 145), онда он не опажа како противречи сопственој оцени по којој моја књига одише култом „више него очигледне мржње према Константиновићу" (*Mi pa mi*, 156). Јер, човек се не може *одушевиши* нечим што *мрзи*.
[153] Radomir Konstantinović, „Njegovo gospodstvo uverenje", 41.
[154] *Mi pa mi*, 172.

часопису", да би „са државним дотацијама, свих осам књига" било „објављено у луксузном издању код великог издавача и преко Министарства културе откупљено за јавне библиотеке", па је „цео подухват *Биће и језик* награђен... највишим државним наградама".[155] Тако нешто никад није задесило Божидара Кнежевића, Ксенију Атанасијевић, Исидору Секулић. Али, зар није управо тако било са Крлежом?

Јер, присуство *државних инсійийуција* стална је потпора сваке афирмације Радомира Константиновића. Тако манифестација „Дани Радомира Константиновића", која се годишње одржава у Суботици, „ужива подршку покрајинских власти и институција, и одређеног броја градова".[156] То су *државне инсійийуције* које почивају на *државном буџейу*: све је – и у 2014. години – као у комунизму. Све се то догађа у свету капиталистичког предузетништва, у свету у којем се – по налозима Европске уније – укидају (републичке, покрајинске и градске) буџетске линије управљене ка бројним културним садржајима и у којем су – nota bene – Слободан Јовановић и Милош Црњански препуштени приватним задужбинама и фондовима. Они – као и у комунизму – никад нису предмет неке опште бриге.

Околност да је – у оцртаном паралелограму сила – оличавао и *човека власійи* као да је постала *и* ствар духа Радомира Константиновића, јер је попримила не само својства кетмана него и својства поунутрашњивања. На опаску да је добро што у *НИН*-у хоће да штампају оно што он пише, Константиновић одговара управо по налогу извршеног поунутрашњивања: „штампају оно што дајем, дајем оно што ће штампати."[157] Његово *јавно* лице украшено је ознакама које му је могла дати само та власт: до – у осамдесетим годинама двадесетог века – високог партијског налога да се у предлогу републичког буџета предвиде средства за штампање *Бића и језика*,[158] подржавања српског партијског председника и функционерског статуса у Социјалистичком савезу.[159] То нема нужних веза са сазнањем о човековој вредности. Јер, уметник може бити вредан и као човек власти: Иво Андрић у Краљевини Југославији, Мирослав Крлежа у титоистичкој Југославији. Али, одлучујуће питање гласи: зашто секуларно свештенство све то скрива?

---

155 Предраг Палавестра, *Срйска књижевна крийика 1768–2007*, II, Матица српска, Нови Сад, 2008, 590.

156 „Palanačka misao Mila Lompara", *Danas*, Beograd, 27. oktobar 2014.

157 Драгољуб Јовановић, *Медаљони*, IV, Службени гласник, Београд, 2008, 436.

158 Душан Чкребић, *Поїлед искоса*, 79.

159 Radivoj Cvetićanin, „Umreti u cipelama", *Danas*, Beograd, subota-nedelja 5-6 novembar 2011, XIV.

То питање задире у структуру *секуларног култа*. Зато што преко Константиновића, или преко Коче Поповића,[160] или преко српских „либералних" комуниста, оно *на мала врата* рехабилитује један тоталитарно-ауторитарни поредак. Постоји прецизан распоред интерпретативних потеза који треба да обезбеде неприметну рехабилитацију. Они почивају на непрестаној замени историјског садржаја. Тако се српски „либерални" комунисти појављују као хуманизовање и оправдавање комунизма. Сам комунизам, потом, бива оправдан југословенством. Оно се, пак, употребљава као нешто што искупљује титоизам. Рехабилитација титоизма је неопходна да би се обновио механизам који – под различитим идеолошким образложењима – неутралише српско становиште као такво.

[160] Постоји читава једна митологија која се ствара око Коче Поповића. Она има историјски, вредносни и пројективни вид. Карактеристично је – за историјски вид ове митологије – да титоистички апологети, у свом настојању да уваже комунистичку традицију у српској историји, бирају Кочу Поповића а не Благоја Нешковића. Обојица су шпански борци. Нешковић је у рату и после рата водио партијску организацију Србије. Смењен 1952, он се враћа у лабораторију и наставља научну каријеру са видним резултатима. Много мање учешће у послератној комунистичкој власти, велика упорност, одвајање од власти и политике без урушавања личности, способност самоусавршавања представљају погодне мотиве за сваку историјску реконструкцију. Зашто она изостаје? Као да су још увек на снази оцене из недавно објављеног партијског досијеа о Нешковићевом „великосрпском" опредељивању (Венцеслав Глишић, *Досије о Благоју Нешковићу*, Службени гласник, Београд, 2011, 99–130). Важнији разлог је у томе што Нешковић није могућ као знак титоизма, док Коча Поповић – који је учествовао у обликовању завршног лика титоистичке Југославије – јесте могућ као титоистички симбол. Одлучујући разлог је у томе што Нешковић није могућ као западни апологета, док је Коча Поповић управо такав апологета. У митологији Коче Поповића не брани се, дакле, комунизам као такав него баш титоизам, јер се тако брани садашња колонијализација наше јавне свести. Она има потребу за *вредносном* легитимацијом. Професор и сликар Бранко Поповић је – током Другог светског рата – у својој кући крио слике српских мајстора да их Немци не би однели. Није их покрао него вратио у Народни музеј. Убијен је – 1944. године – без суђења као народни непријатељ. Коча Поповић је – по сећању Миодрага Б. Протића – тражио да из Музеја савремене уметности узме *Пијани брод*, чувено платно Саве Шумановића, и поклони га Титу за рођендан. Задовољио се сликом Моше Пијаде („Мистерија писма Данице Барили", *Политика*, Београд, културни додатак, 3. и 4. април 2010, 3). Секуларно свештенство нам га намеће као светионик вредности. Није проблем само у томе што је узео музејску слику него што је учвршћивао култ личности. Какав је то светионик вредности који ствара култ личности? На историјски и вредносни вид ове митологије наслања се њен пројективни вид. Јер, дипломатска академија *српског* Министарства спољних послова носи име *југословенског* министра иностраних послова Коче Поповића. Она не носи име Јована Ристића као представника Србије у часу добијања државне независности на Берлинском конгресу, нити име Милована Миловановића као дипломатског архитекте Балканског савеза из 1912. године, иако је то леп пример регионалне сарадње. Оваква симболика показује *правац* у којем се одвија историјско и политичко кретање: то је *продужетак* титоизма колонијалним средствима.

Да ли је истинито мишљење колонијалног апологете по којем „кључна *развалина* у српском становишту, како је дуби само то становиште, профилише се тамо где недостаје одговор на питање: како је уопште могуће да постоји само леви тотализаризам, не и десни?“[161] Ово питање нас – мимо воље која га поставља – упућује ка једном од скривених политичких тежишта *Философије паланке*. Јер, нема никакве сумње у то да постоји и десни тоталитаризам. Но, наше историјско искуство је такво да оно не памти неке дубоко засноване, развијене и дуготрајне облике десног тоталитаризма, па отуд свест о њему не може бити никакав проблем – а поготово не *развалина* – за српско становиште. У двадесетом веку имали смо, наиме, ове друштвене поретке: *аутократско-диктаторски* режим Александра Обреновића, *демократско-парламентарни* режим Петра Карађорђевића, *демократско-парламентарни, диктаторски, октроисано-уставни* режим Александра Карађорђевића, *аутократско-парламентарно-споразумашки* режим Павла Карађорђевића. Ниједан од тих режима није био *тоталитарни*: није таква била ни влада Милана Недића, јер је то била квислиншко-окупациона управа. Само је леви тоталитаризам добио своје развијене и дуготрајне форме у комунистичко-титоистичком поретку друге половине XX века у нас. Отуд је *Философија паланке* настојала да од периферних момената нашег историјског искуства конструише доминантан историјски ток, да би истински доминантни ток левог тоталитаризма, као стварности из које се оглашавала, далекосежно потиснула из историјског фокуса. Ту стратегију је преузело актуелно секуларно свештенство.

Читава стратегија је осмишљена због прилагођавања новим историјским околностима. Јер, комунистички поредак је осуђен – напоредо са нацистичким и фашистичким поретком – управо резолуцијом Европског парламента, чији – nota bene – наводни баштиници у нас долазе из титоистичког времена. Да би се титоистички поредак могао кришом рехабилитовати, да би његови протагонисти задржали јавни утицај, да би њихови наследници сачували запоседнуту културну и политичку моћ, неопходан је *маневар* скривања њиховог изворно комунистичког лица: порекла, природе и одговорности.

Све се то скрива непрестаном борбом против српског национализма. Управо је та борба скривена форма рехабилитације титоизма у нашој јавној свести.[162] Константиновић је – својом одлуком – мислилац таквог епохалног

[161] *Mi pa mi*, 169.

[162] То узорно показује колонијални апологета. Јер, издвајајући „идеологије и праксе које 'жуде' за преузимањем, узурпацијом манополског насиља“, он их набраја: „национализам, клерикализам, милитаризам“ (*Mi pa mi*, 84). Када човек – набрајајући праксе које узурпирају монополско насиље – не именује комунизам у једној земљи која има непосредно искуство комунистичког тоталитаризма од пола века, онда он показује који је облик насиља привилегован у његовој свести.

залеђа. Јер, основни импулс рехабилитације титоизма свакако је преузет из поистовећивања духа паланке са српским национализмом.[163] Премрежена дубокосежним редукцијама, попут замене религијске димензије отворености идеолошком димензијом отворености, *Философија паланке* је утемељила *интерпретативну редукцију* која има највећу употребну вредност за секуларно свештенство. Јер, она је магистрални правац српских грађанских традиција, разнородан и вишесмеран, од традиционализма до модернизма, од патријархално-племенског преко грађанског (као конзервативног и као модерног) до авангардног осећања живота, свела на облике и форме српског национализма.

Ова интерпретативно-идеолошка редукција *Философије паланке* има карактер обавезујућег *предразумевања* за колонијалну апологетику *Сарајевских свезака*, које сву разноврсност српске културне традиције, сву разноликост *српског становишта* у српској друштвеној, политичкој и културној историји, подводе под једно потпуно недиференцирано поимање српског национализма. Отуд колонијална апологетика *Сарајевских свезака* може – и у 2012. години – да разнородне моменте *српског становишта*, као моменте које је завештала наша грађанска традиција, без икаквог остатка или посредовања, *поистовети* са српским национализмом. Јер, за њу је свако српско становиште *истоветно* са националистичким схватањем културе. То је идеолошко завештање Радомира Константиновића – његова одлука и његов избор, његов страх и његов улог – које је постамент за секуларни култ који ствара наше секуларно свештенство.

Константиновићева мисао – разноврсна и вишеоблична, гипка и таласаста, нарочито у свом подземном току, у својој егзистенцијалистичкој и крипторелигијској димензији – није потпуно потчињена идеолошкој окосници на којој постоји секуларно свештенство. Она је – некад у складу са Константиновићевом намером, некад *мимо* те намере а некад и *против* ње – једна истанчана и диференцирана мисао.

Секуларно свештенство, међутим, настоји да је сведе на потребе *култа* који ствара, па *Сарајевске свеске* могу да тврде како је „национализам... опсесивна идеологија која кривотвори стварност" и могу да поставе питање: „није ли национализам та *par excellence* неприкосновена, догматичка, задрта идеологија која тежи у највећој мери да устроји један и једноумни културни образац?" Овакав начин расуђивања, који кријумчари једно *предразумевање*, карактеристичан је пример идеолошке отворености. Јер, национализам је

[163] Како околност да је национализам „био... привилегована референца" духа паланке доказује ни мање ни више него да дух паланке „није судбински везан уз национализам" (*Mi pa mi*, 173)? Како је то доказано кад је појам *привилеговани* близак појму *доминантни* или *кључни*, а за ове појмове важи – у свету колонијалног апологете – правило: „*un point, c'est tout*"?

све то био, као што он то – увек – и може бити. Али, све је то био и комунизам; све то постаје и глобализам.[164] Ако изостаје свака свест о њима, онда је наше осећање света *унапред* затворено за целину историјског искуства.

Идеолошка максима да национализам – услед тога што је нереалистичан, што „не види стварност" – мора да претрпи „практичан пораз" у судару са реалношћу, јер мора да се уруши „у самој стварности којој се супротставља", максима која игра привилеговану улогу у образлагању српског пораза с краја двадесетог века, не може да интерпретативно обухвати ни основну историјску евиденцију. Та максима има изразито упрошћавајући карактер који подразумева њено скривено идеолошко предразумевање. Јер, она не нуди никакав одговор на питање: како ни хрватски ни албански национализам нису – у истим догађајима с краја двадесетог века – поражени, премда су били заокружени у много конзистентније идеолошке системе од растреситих и разнородних појавних облика српског национализма у то време? Они нису поражени зато што су се веома реалистично уклопили у задату конфигурацију западних (америчких) сила, па су хрватски и албански национализам били у служби западних (америчких) сила. Управо чињенице о одлучујућој улози западних (америчких) сила у употреби појединих национализама, идеологија секуларног свештенства настоји да *сакрије* максимом о нереалистичности национализма као таквог.

Отуд колонијални апологета настоји да промени *фокус* мог питања, па оглашава како „у догађајима чији назив је *насилно растурање Југославије* сви учесници су претрпели тежак практични, животни, смисаони пораз, тако да ту, у основи, нема победника, већ само губитника, већих или мањих".[165] Ово је карактеристична *замена тезе*, јер се предмет расправе премешта са реалполитичких на општецивилизацијске садржаје. Али, није реч о томе да људи нису поражени него о томе зашто поједини национализми – хрватски (који је остварио вековни резултат у протеривању Срба из Хрватске) и албански (који је – порушивши догму о непромењивости комунистичких граница – обезбедио другу албанску државу на Балкану) – нису поражени? Да би избегао препознавање западних (америчких) интереса који су – противно сваком универзализму и уговору – омогућили реалистички резултат хрватског и албанског национализма, колонијални апологета је променио садржај мог питања.

[164] Није овде на делу „логика: кад могу Петар и Јанко, што не би могао и Марко" (*Mi pa mi*, 175), као што није прецизно ако кажемо да „ниједан етноцентризам није безусловно милитантан; он је само безусловно искључив, а то је основа за могућу милитантност" (*Mi pa mi*, 109). Зашто? Зато што су задртост, догматичност и насиље, као и искључивост и милитантност, само *историјске константе* које припадају различитим идеологијама. Отуд је неоправдано сводити их *само* на национализам као једну од модерних идеологија.
[165] *Mi pa mi*, 178.

Он је то учинио зато што је скривено предразумевање у критици нереалистичности национализма у томе што под речју *национализам* секуларно свештенство суштински подразумева *српски национализам*: важно је – сугерише нам секуларно свештенство – у српској традицији истрајавати на примени сазнања о томе да је национализам нереалистичан, није потребно осврнути се на непосредне околне чињенице нити проверавати ту идеолошку истину у другим културама и срединама. Отуд су моја схватања „анахрона", она су „чисти донкихотизам", јер су „у исти мах смешна и тужна прича о једном архаичном сну који постоји још само у индивидуалном памћењу и, према томе, нема превелики домашај у друштвеном животу". Али, она су истовремено и „опасна". Како је то могуће? Зато што се „скоро све партије на актуелној политичкој сцени Србије" удварају „националистичким гласачима, у нади да ће тако да приграбе за себе власт".

У овом образложењу има више слојева. Јер, можемо се запитати: како један архаични сан који постоји *само* у *индивидуалном* памћењу може истовремено бити утицајан на толике гласаче? Јер, он или не постоји само у индивидуалном памћењу или није утицајан. Ствар не стоји боље ни са политичком евиденцијом овог образложења, будући да је оно елементарно неистинито: зар су декларација о Сребреници или противуставни Статут Војводине, које је наметнула власт председника Србије, друштвени облици удварања националистичким бирачима?

Али, одлучујуће питање гласи: ако су масе „анахроне", у чије име се онда влада у Србији? У име нечега што је супротстављено безличној анахроности маса: то је „напредна" идеологија секуларног свештенства која је – nota bene – *мањинска*, јер не ужива подршку народа, односно „анахроних" и – треба напокон казати – *реакционарних* маса. Зар то није *образац* у име ког се владало у *једнопартијској* диктатури? Зар то није *образац* у име ког се обликује садашња *колонијална* инфраструктура и управа? Секуларно свештенство – које потиче из једног система (комунистичког) а делује у другом систему (колонијалном) – постоји управо да би образложило зашто је народ „анахрон" а авангарда „прогресивна" и да би у исти мах „заборавило" како такав начин владања није *демократски*. Ма колико да моје ставове огласимо „анахроним", они нигде не доводе у питање демократски исказану вољу људи. То значи да су они – у истинској а неисказаној замисли колонијалног апологете – „опасни" зато што су *демократски*.

Утврдивши како колонијализам карактерише „несметана експлоатација природних богатстава и радне снаге", као и поседовање територија „на којима би се утемељило национално првенство и монополска позиција у робној размени или трговини",[166] колонијални апологета оспорава тврђење

[166] *Mi pa mi*, 89.

о колонијализовању Србије од стране Европске уније. Јер – вели он – модел европских интеграција нуди „могућност заиста постколонијалног и цивилизацијског живота, односно могућност да се, *бар у начелу*, унутар ове заједнице не буде ни субјект ни објект колонијалног духа, већ да се буде равноправни (иако окаснело-пристигли) члан одговорне европске заједнице".[167] Околност да је сам морао курзивом издвојити речи „бар у начелу" показује колико је свестан размера у којима су његове речи у нескладу са чињеницама. Јер – у 2014. години – исписане су странице европске штампе о неравноправности односа у Европској унији, о доминацији старе над новом Европом, о доминацији Немачке. Отуд ово наглашавање *начелне* равноправности која има карактер „постколонијалног и цивилизацијског живота" представља алиби за свесно прикривену истину о суштинској неравноправности у Европској унији.

Не улива поверење ни његов став како пут до помирења између сукобљених „наших" и „њихових" истина бива откривен кроз постојање „коегзистенције у разликама".[168] Идеја о коегзистенцији у разликама, као коегзистенцији која би требало да уклони могућност историјских и политичких сукоба – ако је тако нешто уопште могуће – није саморазумљива. Зашто? Зато што „историја не пролази кроз негацију и негацију негације, већ кроз одлуку коју намећу проблеми и кроз афирмацију разлика. Због тога она није мање крвава и окрутна."[169] Никаква афирмација разликâ – која је неодвојива од њихове егзистенције, па отуд и сваке коегзистенције, посебно ако разлику поимамо као непрестану продукцију – није, дакле, *унапред* обезбеђени гарант не-крвавог историјског кретања.

Да је реч о суштинској неравноправности у Европској унији, откривају нам речи колонијалног апологете како је „голема илузија поверовати да би ЕУ предуго толерисала да Србија постоји као 'црна рупа' усред Европе. Пре или касније, поставило би се питање: која би средства (почев од блокаде, изолације, санкција итд.) могла да се употребе како би се та могућност осујетила?"[170] Када се отклони тврдња о начелној равноправности, као пука идеолошка рационализација, појављује се *реалполитичко* образложење неминовног колонијализовања наше земеље. Оно, међутим, не припада свету европских вредности него свету европских интереса. Ако би Европска унија употребила присилна средства да нам наметне приступање њеној организацији, како бисмо могли постојати као равноправни унутар саме организације: шта би нас штитило од наметања *унутар* ње, ако нас не штити ни када смо *изван* ње? Каква је то унија која *присиљава* на приступање?

[167] *Mi pa mi*, 89.
[168] *Mi pa mi*, 177.
[169] Žil Delez, *Razlika i ponavljanje*, preveo Ivan Milenković, Fedon, Beograd, 2009, 430.
[170] *Mi pa mi*, 177.

Ако би неприступање Србије Европској унији било знак обнове бинарног система опозиција – како тврди колонијални апологета – *ко* врши ту обнову у часу када кажемо да са́мо неприступање не би толерисала Европска унија? То значи да Европска унија поставља ствари у хоризонту бинарних опозиција: или јој Србија приступа или санкције. Чудно је да колонијални апологета – толико посвећен идеологији разлике – не уочава како не постоји само приступање или неприступање Европској унији, већ постоји свет разлика. Зар опредељење за *политичку неутралност* није нешто што искаче из света бинарних опозиција и успоставља свет и односе разлике? Зар оно не представља кључни тест за могућност коегзистенције у разликама? Тако се показује да је свет разлике само декларативан свет у духу колонијалног апологете. Јер, тај свет је призван – у односима Србије и Европске уније – само као идеолошка (колонијална) рационализација. Она треба да обезбеди политичку доминацију западних (америчких) сила у духу далекосежног увида о односу између пријатеља и непријатеља који устројава са́мо политичко.

Све то показује да колонијална рационализација следи језуитско начело по којем циљ оправдава средства. Она отуд занемарује важно праксеолошко упутство по којем не воде сва средства истом циљу него *само* она средства која су у складу са циљем. Тако насилна средства привођења Србије Европској унији не могу обезбеђивати равноправан положај наше земље у Европској унији: нити насилно спровођење европских интереса унутар Србије може обезбедити постојање европских вредности у нашој земљи.[171] Да је то тако, показује наше досадашње искуство у приступању Европској унији. Јер, оно показује како се – од 5. октобра 2000. године – непрестано одвија „несметана експлоатација природних богатстава и радне снаге" у Србији. То је први колонијални показатељ.

Други показатељ почива на утемељењу – под европском заставом – „националног првенства и монополске позиције у робној размени или трговини". Чијег националног првенства? Тако читамо – у *Политици* од суботе 6. априла 2013. године – да се воде преговори о томе да Хрватска настави да буде привилегована у извозу цигарета у Србију, односно да се на њу не примене царинске стопе предвиђене за све земље Европске уније, иако Хрватска постаје члан Европске уније. Преговара се, дакле, о томе да Хрватска – пошто је добила жељене погодности уласком у Европску унију – задржи и оне погодности које је имала зато што није била члан Европске уније: погодности у оквиру ЦЕФТА споразума. Да се не би затворила радна

[171] Отуд су наглашавања колонијалног апологете о томе како се његово деконструктивно становиште „противи *свакој* репресивној хомогенизацији и хегемонији, било да се она јавља на глобалном или локалном нивоу" (*Mi pa mi*, 114) празна идеолошка објава, јер он се нимало не противи Европској унији која би увела сакције (блокаду, изолацију) уколико јој се Србија не прикључи.

места у Хрватској, потребно је да Србија омогући мању царину за хрватске цигарете од царина предвиђених за земље Европске уније. Такав поступак може довести до смањивања броја радних места у фабрикама цигарета у самој Србији. Да ли је јавна свест у којој је могуће да се о оваквим стварима преговара уопште нормална јавна свест?

Само таква јавна свест може, међутим, прихватити да – како пише *Политика* од 20. јула 2013. године – европски комесар Штефан Филе у Београду поставља захтев „да се Хрватској омогући да настави да извози цигарете у Србију по повољнијем трговинском режиму, као да није, колико пре осамнаест дана, постала чланица ЕУ". Тако се Европска унија успоставља као *арбитар* који обезбеђује хрватско првенство и монополску позицију у трговини као услов који наша држава мора да испуни пре него што је постала члан Европске уније. Отуд није изненађење да је Србија – како пише *Политика* од 15. октобра 2013. године – „пристала на очување постојећих квота за увоз цигарета из Хрватске".

Све се то догађа у часу када се у Загребу одржавају протести на којима 25.000 људи не дозвољава употребу ћирилице у оним општинама у Хрватској у којима српска мањина има право на службену употребу ћирилице по европским стандардима и када се у тим општинама систематски разбијају ћириличне табле. Изузимајући Хрватску из европских обавеза када је реч о Србима, било да је реч о трговини цигаретама, било да је реч о употреби ћирилице, Европска унија показује – по тачним речима Ноама Чомског – како има расистички однос према Србима. Како је он то могао да уочи, иако су српске теме ушле у његов фокус само услед дугогодишњег анализирања америчке политике, иако он – дакле – није ни био нарочито посвећен строго нашим историјским заплетима, док је једно тако очигледно сазнање промакло свим српским евроентузијастима, еврофанатицима и евроопортунистима, кроз чије је животе прошло толико упућујућих садржаја?

Давно је Владимир Соловјов упозорио како морамо – да бисмо разоткрили лаж комунизма – претходно признати истину комунизма. Није друкчије ни са национализмом: да бисмо разоткрили лаж национализма, прво морамо признати како постоји нека истина у национализму. Управо нам српско становиште омогућава да препознамо ону лаж која је скривена у национализму и да је проценимо у *односу* на истину коју доноси човеково самопрепознавање у националној егзистенцији. Није то било непознато искуство за српску грађанску традицију нити за њену модерну књижевност.

Но, свакако да није у праву Латинка Перовић када, у настојању да историјски контекстуализује *Философију паланке* унутар српске културе, препознаје њене претходнике „у српској реалистичкој прози, првој филозофкињи у Србији Ксенији Атанасијевић, у филозофу Божидару Кнежевићу,

а нарочито у Исидори Секулић са њеном *Кроником паланачког гробља*".[172] Премда не мора бити у начелу погрешно, овакво ситуирање *Философије паланке* остаје сасвим непрецизно. Оно, пак, није такво услед методолошки увек ризичног довођења у *дискурзивну подударност* уметничке прозе са теоријски изведеним књигама као што је *Философија паланке*. Ни сам Константиновић није испољио ентузијазам у односу на филозофске претходнике које му додељује Латинка Перовић. Он је разложно поступио. Јер, њихови – уметнички и дискурзивни – облици критике паланачке свести били су изведени из перспективе српске грађанске традиције. То је – како сам настојао да покажем у својој књизи – најаутентичнији облик *српског становишта*. Читава *Философија паланке* заснована је, међутим, на критици управо ове српске традиције. То нам показује да се њени истински претходници налазе на другој обали идеолошке реке од оне коју сасвим накнадно призива Латинка Перовић.

На тој обали – у периоду титоистичког југословенства – неприкосновено стоји Мирослав Крлежа. Његов *начин мишљења* – како је показано у мојој књизи – представља класичан пример преласка са историјских, филолошких, културних аргумената на позицију идеолошког аргумента као разрешења проблема. Отуд она инсистира на својој дефинитивности. Постоји, дакле, један *начин мишљења* у којем свако ко се – било каквим разлозима да је вођен – противи Крлежином поимању егзактно-научне истине представља „паланачко, малограђанско надмудривање". Постоји, дакле, Крлежина егзактно-научна истина као нешто прогресивно и постоји *филозофија паланке* као нешто што се одупире овој социјалистичкој прогресивности. То је Крлежина константа у сагледавању енциклопедијских ствари: „У случају Ћоровића, Станојевића... ради се још увијек о партикуларизмима грчко-латинским на најбаналнијој клерикалној бази. Јужнословјенска енциклопедија, која то хоће да буде, треба да је негација свих малограђанских и реакционарних лајтмотива ове паланке духа."[173] Овој врсти идеолошког обезвређивања радо се приклањао Радомир Константиновић, јер је идеолошка компонента *Философије паланке* била положена у титоистичком постављању ствари.

Но, како није реч о једнослојним духовима, у њиховом доживљају паланачке свести свакако да постоји – као универзално – и антрополошко сидро. Сугестивно га дочарава Крлежина песма *Ноћ у провинцији*, јер у њој постоји карактеристична двострукост у упризорењу паланачке тескобе. Са̂мо песничко питање подразумева *ангажованост* у доживљају паланачке ситуације: „Зашто тако лају пси по нашим мрачним ноћима?" Ове ноћи – које су саме по себи мрачне – сасвим су посебно означене као *наше ноћи*:

[172] Latinka Perović, „Stvarni život *Filozofije palanke*", *Danas*, Beograd, subota/nedelja 1–2. novembar 2014, II.

[173] Miroslav Krleža, 99 *varijacija*, Duga, Beograd, 1972, 57.

оне тако упризорују једну друштвену и културну тескобност, као друштвену димензију саме песничке ситуације, која врхуни у паланачкој свести, чији су репрезентанти *пси* који лају „бијесно, безумно и сулудо", пси који лају „глупо, крваво и улудо". Није најуспешније решење по којем они лају у часу када одјекне „цестом корак непозната странца". Јер, странац је – за оне који ослушкују његов корак – или непознат или није странац. То показује да Крлежа – за разлику од Црњанског – није био песник првог реда.

Но, Крлежа сугестивно антрополошки ситуира бесмисленост паланачког лавежа у часу када напише стих да паланачки пси лају „на све што се крене": „на Мјесец, слутње и непознате људе". Ова бесмисленост и свеобухватност лавежа додирује универзално сидро човекове ситуације. Тако песничка двострукост – као антрополошка и друштвена – припада универзалним својствима критике паланачког духа. Но, друштвена ангажованост добија – и код Крлеже, и код Константиновића – сасвим прецизну *идеолошку резонанцу*. И то је оно што писца *Философије паланке* одваја од критичара паланачке свести који своју критику – било да је космополитско-антрополошка или друштвено-ангажована – ситуирају у подручје српске грађанске традиције.

Ко су, онда, аутентични представници критике српске паланачке свести и – нарочито – српског национализма? Још је Слободан Јовановић наглашавао како у једној земљи чији су задаци прости, али која има бурну и крваву историју, у којој „права класна свест и праве класне традиције не постоје" – „једина традиција која постоји, чврста и стамена, јер негована вековима, то је национализам: он је тај који даје надахнуће за велике подвиге и владаоцима и странкама и народној маси".[174] Ни по историјској дубокосежности – по језгровитом и критичком опису српске друштвене историје – ни по критичкој актуелности, ова оцена српског национализма – изнета са српског становишта – није мање немилосрдна од критике коју износи секуларно свештенство. Али, она није *идеолошки* мотивисана и функционализована, па отуд успева да не тотализује различите – уметничке, филозофске, научне, историографске – облике српске националне и грађанске егзистенције, као што то чини *Философија паланке*, у којој је сав распон духа и света паланке *искључиво* везан за српску традицију.

Још је Милош Црњански уметнички продубљено обликовао свест о довршености и превазиђености национализма у епохалним ритмовима света који настаје, још је он – 1958. године, у драми *Конак* – спојио историјску идеју српског национализма са драмом апсурда.[175] Зар то не показује како

---

[174] Слободан Јовановић, *Влада Александра Обреновића*, II, Сабрана дела, том 7, БИГЗ, СКЗ, Југославијапублик, Београд, 1991, 371.

[175] Мило Ломпар, *Аполонови путокази (Есеји о Црњанском)*, Службени лист СЦГ, Београд, 2004, 45. – Ова моја анализа Црњансковe драме *Конак* емитована је на *Трећем програму Радио Београда* у – nota bene – фебруару 1999. године (*Политика*, понедељак 1. фебруар 1999).

је – са српског становишта – могућа уметничка деструкција не само идеје национализма него и националне историје? Ако је могућа, то још не значи и да је употребљива.

То значи да је управо српско становиште далекосежни и делотворни коректив и неутрализатор српског национализма, посебно малигних форми његовог испољавања. Јер, оно није подложно *употреби* у друге сврхе, пошто је сврха његове критичности дубоко положена у саморасветљавање и самопоправљање. Оно, наиме, начелно отклања интересе других политика – било да су оне националне, колонијалне или империјалне – из циљева сопствене критике српског национализма. Јер, српско становиште негује свест и сазнање о облицима и садржајима њиховог присуства у актуелним модусима критике српског национализма.

Када се критика српског национализма управља према задатим координатама других политика, онда се српски национализам не разграђује унутар сопствених садржаја, у корену својих унутрашњих претпоставки, него се излаже спољашњим критикама, које га могу чак учврстити на неком алтернативном нивоу. Да би се истинити садржаји спољашњих критика могли усвојити, неопходно је да они буду критички одвојени од интереса који су их омогућили. Тако се одиграва усвајање њихове истине унутар српског становишта. Нема учвршћивања српског национализма када се он критикује из перспективе српског становишта, у име самоосвешћења које осветљава трајни негативни и малигни учинак националистичких дејстава, јер се он тада разграђује у себи самом, из својих претпоставки: он је тада осветљен без удела било каквог спољашњег света сврха, без било какве *употребљености* самих критичких садржаја.

Употребљива остаје, наиме, само она историјска и уметничка субверзивност – какву доноси *Философија паланке* – која лаж национализма описује као апологију титоизма, да би то – после епохалног бродолома комунизма – претворила у апологију колонијализма. Само је таква субверзивност

Већ та чињеница – као и читава моја претходна књига *Његош и модерна*, о којој је *Трећи програм Радио Београда* организовао разговор (*Политика*, среда 29. јул 1998) – показује колико је неистинита тврдња да је критика национализма, чак и оног који је био на сцени „последњих двадесетак и више година" – „последња ствар која би писцу *Духа самопорицања* пала на памет". Баш зато што сам у *право време* – и практичним ангажманом – *показивао* свест о неопходности критике национализма, имам унутрашњу потребу да разоткривам актуелно идеолошко насиље секуларног свештенства. Не може, међутим, ниједан национализам, па ни онај који је био на сцени „последњих двадесетак и више година", бити део духа самопорицања него њему супротног духа самопрецењивања. *Сарајевске свеске* нису, међутим, ни уочиле да је и тај дух именован у мојој књизи, па су – мудро – закључиле како је духу самопорицања супротан дух самопотврђивања. Ствари стоје друкчије: духу (саблазни) самопорицања је супротан дух (саблазан) самопрецењивања, док је дух самопотврђивања резултанта међусобног неутралисања две супротстављене тежње.

употребљива, будући да је – као плод затворене отворености – лишена саморефлексије, коју поседује историографска и уметничка субверзивност утемељена на српском становишту.

Ту је природно место онога што је живо и што није скрама него покрет у духовном искуству Радомира Константиновића. Његов удес – и његов избор – пребива у томе што колонијална апологетика, која ствара секуларни култ личности, може само да умртви и окамени његову живу мисао, каткад у мери да пречује дикцију и тон његове реченице у туђем тексту, поготово ако су призвани по негацији, премда и тада живи унутар алузивног подтекста, као што колонијална апологетика мора да *лаже*, неодступно, у мери да почиње да тврди како су његове културнополитичке расправе нешто што не постоји, иако оне испуњавају знатан део *Философије паланке*, у чијој подлози се налази песничко искуство о којем колонијални апологети не знају ништа, постојано и у свим временима, не знају упорно и самопоуздано, зато што не виде трепет његове егзистенције која се ту таласа и уврће, бива привучена па одбијена, активна и пасивна, једна и мноштвена, не виде они ни унутрашњу драму духа коју оличава смелост да се изда Отац и страх да се напусти Тито, ништа од свега тога не виде у настојању да га употребе као фигуру власти, некадашње и садашње, што је био и што на неки начин и сада јесте, премда није био само то, но колонијални апологети, равнодушни колико здрави, болесни од здравља, здраво болесни, лишени страха да су тек тако хињено бестрасни заправо припремљени да буду *испљунути*, јер они не верују упозорењу које гласи: „тако, будући млак, и нијеси ни студен ни врућ, избљуваћу те из уста својијех" (*Откривење Јованово*, III, 16), не могу о томе сада да мисле, у светлости нове вечности која је управо наступила, попримајући изглед велике журке, на којој је претварање у процвату, зна се ко је у тренду а ко се мора потрудити да то постане, каријере и признања су у наговештају, нервоза расте, комплекси се могу – ако су *унапред* одобрени – прикрити или иживети, новац однекуд притиче, понегде нам њиме само машу, али није недостижно, барем за нас, можда само за неке од нас, стипендисте и агенте од утицаја, филозофе колонија и колонијалне филозофе, *Сарајевске свеске* и *Пешчаник*, све је лепо, трчимо на уличним маратонима, сијају складни шорцеви и сексипилне мајице, расцветавају се разлике које нас позивају на равнодушност у свим стварима које су од окупационог интереса, патике су фирмиране, браде фазониране, фотографије са насловне стране *Политике* најављују наше мисли, то је данак који новинама плаћају сви, а посебно филозофи, данак на три новинске картице и ни ред више, све што човек зна може на тај простор стати, мада је и једна и по картица довољна, јер је потребно и слику ставити, слика је важна, филозоф са сликом – то је већ нешто, замишљен, мудар, памет му из слике долази, шта је, уосталом, човек, поготово данас, ако није слика, могло би

се ово подупрети неким цитатом из Хајдегера или Бодријара, али би било непотребно, јер ни зоре више неискусно не свићу (чији је ово стих?), па је све постало сувише јасно, пошто човек који је слика, више је од човека, он је слика од човека, напокон су *ту* наше прекрасне главе које дискретно али неопозиво показују како *нисмо одавде*, како смо *светски људи* случајно забасали у провинцијално блато, премда се сналазимо, шта се ту може, морамо спасити интелектуални и помодни ниво онога што је тако *cool*, онога што је више дрско и безобразно него што је свеже и мирно, попут неба које је северњачки плаво или јужњачки топло, како кад, премда за нас увек сија сунце, живимо нереално, дакле могуће је, тутњи из даљине неки ужас, али је још далеко, ко би о томе сад мислио, има неке опуштености у овом ропству ког смо се напокон дочепали, узвишени и замишљени, уморни од тога колико смо паметни, ко би сад мислио о преосталом текстуалном трагу као *живом* егзистенцијалном покрету човекове мисли, човека као што је Константиновић, ко би у његовој загрцнутој реченици, скривеној синтагми или муклом упаду паузе наслутио дух који трепери и светли уместо нас?

Параноја са спорим развојем

Да ли би било несмотрено помислити како је – да се изразимо *Пешчаниковим* речима – хронична „аљкавост" *Сарајевских свезака* знак њихове менталне посусталости? Шта значи околност да читалац *Сарајевских свезака* сазнаје да сам поглавље које је у мојој књизи насловљено као „затворена отвореност" у ствари назвао „отворена затвореност"? Да ли је ненормално што моја реченица у којој пише како неки појам настаје „из самог средишта духа самопорицања" освањује у *Сарајевским свескама* у облику који гласи: „из самог средишта духа самопоништавања"? Да ли је особен облик борбе против логоцентризма околност да моју реченицу у којој је записано да је поверење у силу „праћено истим таквим неповерењем у културу" *Сарајевске свеске* цитирају тако што кажу да је то поверење „испраћено" неповерењем у културу? Једна омашка – то је инцидент. Две омашке – реч је о стицају околности. Три омашке – то није случајно.[176] Да ли је то – дијагноза? Одакле

[176] Такво *кретање* је незаустављиво, па колонијални апологета наглашава да би се можда „могло рећи да одељак *Бића и језика* посвећен Настасијевићу, иако се, из формалних разлога, појављује на почетку III тома *Бића и језика*, ипак представља својеврсну пролегомену, свечани увод у ту узбудљиву Константиновићеву филозофско-поетску авантуру" (*Mi pa mi*, 208). Како год да схватимо *узбуђење* које управља овом реченицом, остаје непомерива чињеница да се одељак посвећен Настасијевићу налази на почетку *шестог* тома *Бића језика*, премда га колонијални апологета упорно *погрешно* ситуира у *трећи том* (*Mi pa mi*, 207, 212), као што погрешно тврди како се *Биће и језик* појавило „у издању Нолита" (*Mi pa mi*, 172).

нам оваква медицинска асоцијација? Али, ако и пате од недостатка основне сабраности, *Сарајевске свеске* остају верне својим најбољим особинама, што нам помаже да их сагледамо у дубини времена из којег оне долазе, јер нам помаже да препознамо њихову основну традицију. То је традиција медицинско-дијагностичког ситуирања политичког неистомишљеника.

Тако *Сарајевске свеске* моје анализе поунутрашњивања хрватског становишта у српској јавној свести, без икаквог претресања конкретних садржаја, именују као „параноидну конструкцију која свуда види речени дух самопорицања", као „параноидну конструкцију једног ми и једног они, нашег и њиховог, слоге и неслоге, верника и издајника", као „дух параноидне конструкције: ми па ми и они па они". У овом поступку препознајемо одблеске давнашње сарајевске традиције.

Постоји, наиме, једна освештана титоистичка традиција у складу са којом сарајевски колонијални апологета може да прогони српско становиште по утрвеном путу: у сваком часу. Није било мало таквих часова: онај у којем је – 1970. године – прогањан Меша Селимовић зато што је – несвестан колико је то параноидно – огласио своју припадност српској књижевности. Онај у којем је Касим Прохић – 1983. године – јавно објављивао да у полемичком тексту Николе Милошевића има – nota bene – „параноичних асоцијација".[177] Онај у којем је – 1984. године – Фуад Мухић, „као човек са специјалним идеолошким овлашћењима и немилосрдни уништитељ и прогонитељ свих могућих левих и десних скретања", као човек „брз и лак на перу кад некога ваља јавно жигосати, вазда спреман да по налогу 'одозго' упре прстом у идеолошки сумњива лица",[178] утврдио како је у писању Николе Милошевића на делу „један одређени параноични менталитет", односно „параноично мијешање кошмарског сна и јаве" и да у томе пребива „метафизичко-спекулативна тајна" свих његових конструкција о марксизму и језуитизму.

Као што постоји изрека да мраз долази из Кремља или да је смрт мајстор из Немачке, тако би ваљало усталити сазнање о томе да је параноја, дакле, дијагноза која нам – без обзира на времена и прилике, идеологије и садржаје – увек долази из Сарајева. Није пресудна околност што неће проћи ни деценија од када су ове дијагнозе изнете а распашће се – после пада Берлинског зида – комунистички постамент на коме су настале. Карактеристично је да је управо у часопису *Социјализам*, који је уређивао Стипе Шувар, сарајевски партијски филозоф утврђивао и лоцирао присуство параноичних садржаја, као што садашњи колонијални апологета ритуално понавља дијагнозу о мојој параноидној структури у *Сарајевским свескама*

[177] Касим Прохић, „Ријеч је о одговорности", *НИН*, Београд, 20. фебруар 1983, год. XXXIV, број 1677, 4.

[178] Nikola Milošević, *Marksizam i jezuitizam*, Nezavisna izdanja Slobodana Mašića, Beograd, 1986, 63.

које излазе под уредничком палицом Велимира Висковића: зар то не показује да је последњи гарант сваке оптужбе и дијагнозе о параноји неко ко је заточник титоистичког југословенства као инструмента хрватске културне политике?

Најважније је да уочимо како се некадашња фигура партијског филозофа на наше очи – у бестрасно-млитавом, премда злоћудном, устремљивању на српско становиште – претвара у фигуру колонијалног апологете. Као што је некад партијски филозоф утврђивао параноидну структуру оне мисли која је сумњала у ваљаност левог тоталитаризма, тако сада колонијални апологета утврђује параноидну структуру српског становишта за које тврди како „одише мржњом према свему другом, не-српском, не-интегралном и не-интегрисаном". Ова тврдња налази се у дирљивој идеолошкој збратимљености са *Пешчаниковом* оценом о мојим прилозима „традицији српске мржње према суседима". И шта нам, истовремено, препоручује колонијална апологетика *Сарајевских свезака*? „Да се, уместо мржње и агресије, рађе определимо за ментално једино здраву – индиферентност". Зар?

Оставимо по страни потпуно произвољно пројектовање мржње и агресије у српско становиште, о којем у мојој књизи нема ниједне реченице која би очитовала – како неистинито тврде *Сарајевске свеске* – позицију „нарцисоидног самоуздизања властите вредности". Та неистина је плод неопходне идеолошке солидарности са *Пешчаником* који је – природно румених образа а не услед изненадне навале стида у свест – устврдио како постоји моје настојање да се „величају Срби". Има, међутим, нечег необичног у овом изненадном посезању *Сарајевских свезака* за индиферентношћу као јединим ментално здравим леком који треба узимати уместо приањања уз српско становиште. Јер, одакле долази овај горком и стишаном каденцом испуњени вапај који нас наводи да посегнемо за одсуством сваког разликовања?

Индиферентност подразумева управо поништавање свести о разликама. Није тачно да ово схватање „мисаоно упрошћено себи умишља српско становиште".[179] Јер, таква је конвенционална реч, потекла од латинског *indifferentia*, баш као што су таква и њена филозофска значења: она, наиме, обележава „неразликованост, неразличност, лишеност разлике",[180] пошто је *индиферентан* онај „који не чини никакву разлику"[181]. Сáма реч се – у таквом значењу – појављује у еминентно филозофским контекстима: када се као један од елемената бесконачне представе именује оно „неодређено, индиферентно, неразликовано".[182] Овим значењима је блиско и филозоф-

179 *Mi pa mi*, 187.

180 *Filozofijski rječnik*, Matica hrvatska, Zagreb, 1965, 173.

181 *Речник филозофских појмова*, превео Александар Гордић, БИГЗ Publishing, Београд, 2004, 218

182 Žil Delez, *Razlika i ponavljanje*, 96.

ско осветљење индиференције: „Индиференција, неразликовање, има два аспекта: понор у којем се ништа не разликује, црно ништавило, неодређену животињу у којој је све расплинуто – али и бело ништавило, површину која се умирила и по којој, попут разбацаних удова, плутају неповезана одређења: глава без врата, рука без рамена, очи без чела.“[183]

Ствар је утолико интригантнија што се апел за индиферентношћу појавио у дискурсу самооглашеног апологете разликовања, поборника сваке свести о разликама, сваке љубави према разликовању, сваке неумитности која прожима различитост, сваке судбоносности у значењима разлика које су положене у наш живот. А сада одједном – као графитна бомба из ведрог пролећног неба – долази потоњи и готово побожни крик да се свака свест о разлици потопи у неразликотворну свест о равнодушности. Када су се појавили овај вапај или крик или апел као облици велике жудње? У застрашујућем и претећем часу када треба оповргнути сваку свест о српском становишту као могућем избору у нашој културној политици. Зашто се баш тада и са том намером појављује апел за индиферентношћу као укидањем разлика?

Ако човек који заступа апологију разлике није спреман да прихвати *ризик* који доноси разлика, онда нешто није у реду или са његовим схватањем или са њим самим. Тада се његово схватање открива као *идеологија разлике* зато што почива на идеолошкој отворености као једном *претходно* изведеном насиљу: отворени смо према свим разликама у свету, осим према разлици коју оспољава српско становиште. Ова идеологија разлике има облик колонијалне апологије моћи: разлика постоји ако учвршћује систем западних моћи и његове колонијалне деривате, али се она укида у оном часу у ком се препознаје као нешто што би их могло проблематизовати.

Равнодушан у мери да би се могло казати да је здрав као дрен, колонијални апологета поставља „неопходно питање“: „Шта бисмо то изгубили уласком у Европу?“ Ово псеудо-питање, обавијено лажном саморазумљивошћу, карактеристичан је показатељ затворене отворености. Како она изгледа? Отворени смо према свету, али *само* нисмо отворени према истини да је Андрић сам – у слободи свог избора, коју је потврђивао кроз више деценија – одлучио да буде српски писац. Отворени смо према регионалној сарадњи, али *само* нисмо отворени према праву Срба у Црној Гори да говоре српским језиком. Отворени смо према култури сећања и греховима у прошлости, али *само* нисмо отворени према оним истинама које нас опомињу да је Јасеновац потпуно нова чињеница наше колективне егзистенције у двадесетом веку. Отворени смо према свим историјским истинама *осим* истине да је Дража Михајловић био нешто друго од онога што су нам рекли унутар титоистичког поретка. Отворени смо према снимању свакаквих филмова о српским

[183] Žil Delez, *Razlika i ponavljanje*, 57.

злочинима, али *само* нисмо отворени према приказивању норвешког филма о Сребреници, који је приказан и у Норвешкој и у Шведској. Отворени смо према свакој југословенској или европској идеји, док је са́мо помињање *српског становишта* предмет идеолошких одмазди и подсмевања.

Занимљиво је како Латинка Перовић афирмише мисао колонијалног апологете о томе да су „претензије национализма... државотворне или, у противном нису ништа". Она сматра да је „државно јединство свих Срба... сржна идеја српског национализма", која „увек стоји 'иза' онога што је привидно 'испред'."[184] Омиљена реторичка позлата наших колонијалних апологета везана је за појам разлике: расцветавање разлика, у њиховој коегзистенцији, укида свет бинарних опозиција као подлогу света сукоба. Њихова омиљена и оглашена политичка адреса свакако је – плурализам. Али, истовремено, они тврде како није могућа никаква разуђеност нити плурализам *националне* егзистенције. Они сву могућу диференцираност *српског становишта*, попут издвајања различитих духовних и материјалних подручја, попут разликовања државне, културне, образовне, медијске политике, укидају њиховим свођењем на бинарну опозицију: *или* државотворност *или* ништа. Одједном је нестао – *само* када је реч о *српском народу* – свет разлике и плурализма. Како се то догодило?

Има ли то компаративних одјека? Како нашим колонијалним апологетама никад не пада на памет да је предлог Гинтера Граса о две немачке конфедералне државе после пада Берлинског зида једноставно – игнорисан? Зар се они не сећају демонстраната у Дрездену који су носили паролу на којој је писало: „Wir sind ein Volk"? Зар то не значи да је дух паланке управљао немачким уједињењем? Шта су предузели да својим пријатељима из фондација Конрад Аденауер или Фридрих Еберт укажу на националистичку малигност која се налази „иза" немачког уједињења? Шта су предузели да америчком амбасадору укажу на недопустиву малигност његовог поносног усклика „ја сам амерички националиста": у *Политици* од 13. новембра 2012. године? Нису – наравно – предузели ништа, јер следе једну далекосежну традицију, по којој је и у *Философији паланке* сав распон духа и света паланке *искључиво* везан за српску традицију. Отуд је тешко веровати Латинки Перовић кад тврди да овако обликован филозофски спис „има универзално значење".

Ако је колонијални апологета толико ментално здрав колико равнодушно прихвата чињеницу да *само* за Србију – од свих европских држава – важи правило о одузимању дела државне територије, ако државне границе свуд представљају непроменљиве чињенице *осим* када је реч о Србији, онда је његова равнодушност – у распону од судбине Косова и Метохије до уклањања српског имена уз *Хасанагиницу* – рационализација нечег много

[184] Latinka Perović, „Stvarni život *Filozofije palanke*", II.

усредсређенијег, пошто *његова* равнодушност одише мржњом према свему што – било да се појављује у целини било да има облик међусобне повезаности – јесте српско: хладна и процеђена мржња, брижљиво неговани ресантиман, зготовљен попут освете која је најбоља када се сервира хладна. Сáма та мржња, под кринком равнодушности као здравља, плод је дубоког егзистенцијалног јала. Он се налази далеко испод нивоа разложне расправе чији европски дух колонијални апологета није ни разумео. Јер, он робује балканским комплексима према једној неојезуитској – будући да подразумева како циљ оправдава средства – варијанти ауторитарног европејства. Отуд нам непрестано потура лоше имитације уместо оригинала.

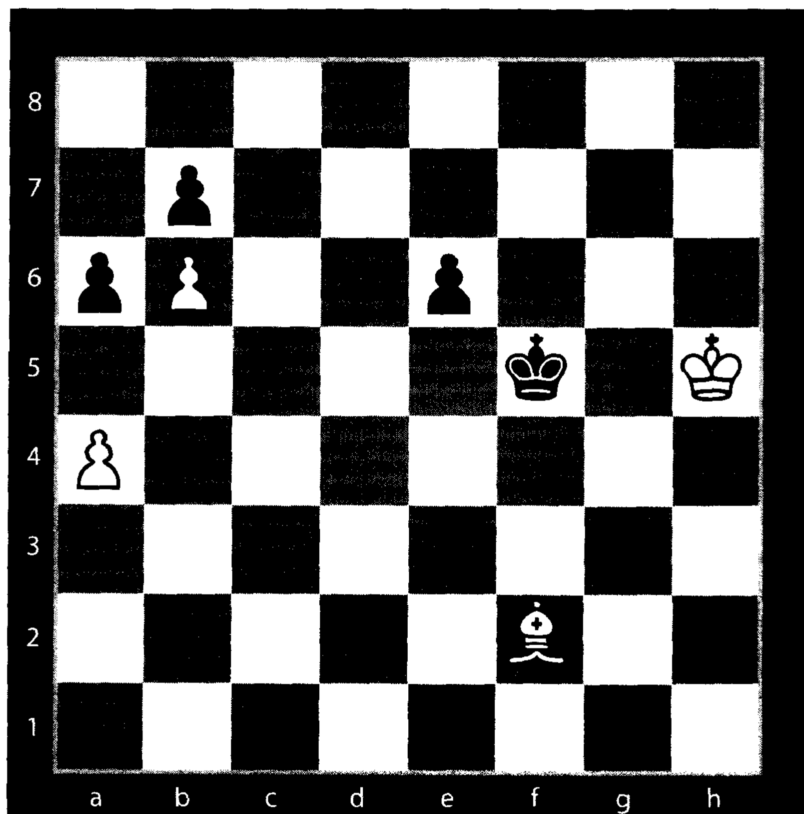
Да ли је Радомир Константиновић био – у последњим својим годинама – ментално болестан? Јер, он није испољио тражену политичку равнодушност када је казао: „Нисам дао права за објављивање *Философије паланке* у Загребу. Не бих волео да је тамо узму и да говоре – ево, стари је одавно маркирао *њихову* фашистичку природу."[185] Зашто колонијални апологета није упозорио Константиновића да крши начело менталног здравља: обавезну равнодушност према сваком изругивању српском народу, према свакој злоупотреби његове историје и културе и према сваком облику српских интереса?[186] Сáмо Константиновићево понашање, пак, делује као позно

[185] Radivoj Cvetićanin, „Umreti u cipelama", XIV.

[186] Ако прочитамо оно што је – поводом могућег објављивања *Философије паланке* у Загребу – рекао Радомир Константиновић, лако утврђујемо како он *није* „мислио... да би објављивање *прво* у Загребу, дало *Философији паланке* изглед апатридског списа, што је он хтео да избегне", нити је одбио њено објављивање „у Загребу зато што је желео да се она, после низа година, поново, објави *прво* у Београду" (*Mi pa mi*, 187). То је – једноставно – *лаж* колонијалног апологете. Јер, Константиновићева књига се појавила у Сарајеву 2009. године: имала је, дакле, статус „апатридског списа". Уосталом, сам Константиновић каже како „не би волео да је тамо узму и да говоре – ево, стари је одавно маркирао *њихову* фашистичку природу". Константиновић, дакле, каже *тамо* а не каже *било где* или *свуде*, што би одговарало избегавању апатридског статуса самог списа. То значи да он није желео да његов спис буде употребљен у духу хрватске културне политике, чији важан моменат – у процесу распада титоистичке Југославије – јесте и теза о српском фашизму. Како је однос ми-и-они – по колонијалном апологети – не само поуздан садржај него и поуздан показатељ параноидности српског становишта, онда моје уочавање да Константиновић посеже за структуром односа ми-и-они доводи до природног и логичног питања: да ли је Радомир Константиновић био – у последњим својим годинама – ментално болестан? Сáмо питање је омогућила логика аргументације колонијалног апологете. Ако се сетимо – о чему има доказа и у мојој књизи – какве је све реченица и речи о српским песницима исписао Радомир Константиновић, ако прочитамо шта је све о мени написао колонијални апологета, попут сврставања у „морално најнижи слој" (*Mi pa mi*, 90), попут одређења да моја књига „пропагира једну патологијом задојену разлику" (*Mi pa mi*, 56), да њено становиште „нуди сумануто-изопачене слике стварног света" (*Mi pa mi*, 92), да оно не може да увери „било кога ко је при здравој памети" (*Mi pa mi*, 103), јер га карактерише „параноидна ирационалност"

приклањање – макар намах – српском становишту. Јер, тек из те перспективе, његова радикална критика духа паланке, остварена на примерима из српске културе, пробија опну затворене отворености, постајући неопходан и универзални моменат самокритичке рефлексије у српској култури. Није, наиме, исто када је – толико неопходна – самокритичка рефлексија плод развијене самосвести и када је она плод *опонашања* туђе свести.

34. фг3 Л:г3 35. К:г3 Кд6 36. а4 Кд5 37. Ла3 Ке4 38. Лц5 а6 39. б6 ф5 40. Кх4 ф4 41. еф4 К:ф4 42. Кх5 Кф5 43. Ле3 Ке4 44. Лф2 Кф5



....

(79) и „параноично схватање Једног" (*Mi pa mi*, 185), ако све то имамо у памети, онда има нечег неискреног и утолико стародевојачког у његовом призивању пристојности и утврђивању како моје питање о Константиновићу „пре, личи на самопорицање властитог елементарног домаћег васпитања" (*Mi pa mi*, 187). Има, међутим, у његовој усредсређености на моје питање – које је само природна последица његове аргументације – и нечег опсесивног, пошто га он два пута помиње (*Mi pa mi*, 63): као да га је лично, одвише лично схватио. То морам одлучно оповргнути. Јер, када је реч о могућој менталној болести колонијалног апологете свакако да сам лишен било какве сумњичавости или запитаности.

АКТУЕЛНО ПОДРУЧЈЕ РАСПРАВЕ: СРПСКО СТАНОВИШТЕ

Основни циљ свих *Пешчаникових* настојања, као извор и утока сваког интелектуалног и моралног оповргавања како моје књиге тако и моје личности, као са́мо исходиште намера̂ секуларног свештенства, јесте оспоравање и саме замисли по којој би у српској јавној свести требало да постоји и *српско становиште*. Неопходно је – са становишта *Пешчаника* – делегитимисати саму могућност да српско становиште постане језгро српске културне политике. То је, дакле, *актуелно подручје расправе*. Општа *Пешчаникова* стратегија темељи се на *криминализацији* српског становишта као таквог. У *Пешчаниковом* тексту који је посвећен мојој књизи можемо издвојити пет начина криминализације који почивају на изричитим кривотворењима мојих исказа о српском становишту. Управо *степен* и *правац* извршених кривотворења показују – својим *очитим* несагласностима са садржајем књиге – који су моменти криминализације део опште стратегије *Пешчаника*.

У складу са овом стратегијом, *Сарајевске свеске* сматрају да је неопходно додатно упризорити јавни карактер српског становишта, јер „неко може декларативно да се залаже за мирољубив став, а да стварно буде опредељен за нешто сасвим друго", што значи да представља „вука у јагњећој кожи". Можда је фигура *вука* добро одабрана да илуструје српско становиште, ако се сетимо да је вук – по истраживањима Веселина Чајкановића – важан чинилац српске претхришћанске старине. Управо је овај слој српске традиције играо улогу у великој поезији Васка Попе. Да ствари не морамо разумети на тако мирољубив начин, да је реч о најдалекосежнијој злокобности, досетио се – после низа славистичких деценија, некако случајно у време када је беснео рат у титоистичкој Југославији – Рајнхард Лауер. Јер, он је у поезији Васка Попе пронашао важне чиниоце који потврђују сву исправност у западним поступцима према дивљој природи једне звери која симболизује српски народ. На тој традицији долази – у европској перспективи *Сарајевских свезака* – до поистовећивања српског становишта са фигуром *вука*.

Али, она нам доноси и неочекивану корист. Јер, анимализација културних и идеолошких садржаја – да би била вредна пажње – мора имати опште важење. Отуд се ваља запитати: којом бисмо фигуром могли најпрецизније обележити изукрштане тунеле титоистичког југословенства који повезују загребачке *Новости*, београдску *Реч* и *Сарајевске свеске*? Коме наликују хитри покрети мноштва виду скоро непријатних организама? Коме су слична њихова замицања по мртвоузицама једне давнашње идеолошке мреже? Ко незаустављиво преноси овај племенити бацил идеолошке куге? Код кога је све то праћено високо подигнутим хуманистичким тоном и милитаристичким пацифизмом? Ко се не стиди једва приметно спуштене и на пешкеш спремљене руке? Ко су ти храбри весници будућности који „из разних буџака, подземља, подрума, одводних канала, успињали би се у дугачким тетуравим редовима, поводили би се као пијани на светлу, окретали би се у круг и скапавали у близини људи“?[187] Ко су, дакле, ови вечити антагонисти српског становишта?

Екскурз: из историје српског становишта

Суочен са беспризивним и жучним обезвређивањем саме замисли о српском становишту као могућем политичком ставу, као једном од ставова који испуњавају нашу политичку позорницу, човек бива помало затечен: поготово ако је пошао од сазнања да живи у Србији, нарочито ако је упућен у околне политичке пејзаже, свакако уколико има неких основних вести о савременим европским политичким процесима. Јер, ниједан од могућих историјских контекста не искључује регионално и европско постојање аутентичних аналогона саме замисли о српском становишту. Отуд је неминовно да се запитамо о укорењеној представи, очврслој и разгранатој, која колико необразложено толико и беусловно оспорава право на постојање српског становишта као културно-политичког става.

Сáмо оспоравање увек апелује на неку *савременост* која, пак, своју снагу црпе из својих будућих могућности: постоји неко *сада* које нас обавезује оним што ће тек бити. Зајамчена потпуним институционалним одсуством било ког посланика који би представљао евроскептичку или националну оријентацију, неприкосновена у првенству које јој дају масовни медији, владајућа идеологија европејства настоји да унапреди затечени механизам навика, обичаја, потискивања и принуда, који нам је оставило вишедеценијско јавно искуство.

Одлучујући зупчаници актуелног културно-политичког механизма обликовани су дуготрајним дејством идеологијâ југословенства. Управо

[187] Alber Kami, *Kuga*, prevela Ana Moralić, у: *Romani*, Paideia, Beograd, 2007,173.

је *употреба* ових идеологија одиграла улогу оног чиниоца који је требало да неутралише и – постепено – поништи сваку јавну замисао о српском становишту. Тако је било од самог настанка југословенске државе. Јер, *нова* државна конфигурација поимана је као нешто што налаже промену пређашњих схватања која су била у високом степену везана за постојање српског становишта. У сукобу између старих и нових представа искристалисао се низ елемената који не припадају само политичким приликама него и културноисторијским константама. Управо се ти елементи *актуелизују* у сличним околностима.

Панораму мотива, идеја и поступака који се *понављају* у садашњим приликама нуди нам једна давнашња полемика: од 1. октобра 1924. године до 11. априла 1926. године трајала је расправа о „*историјској* улози Срба". Она се одвијала у немирном и вртложном времену. Јер, после проблематичног доношења Видовданског устава слабом квалификованом већином, сувишног централизовања и прекомерног ограничавања величине и овлашћења територијалних области, форсираног увођења новог уставног стања без претходних припрема, настао је знатан сукоб не само између политичких странака него и између различитих народносних група у новоствореној држави. Лоша државна администрација, скопчана са корупцијом и злоупотребама власти, потоњи разлози политичког опортунитета да би се задовољиле тежње оних које је требало придобити за идеју јединства, створили су амбијент великих друштвених узнемирености и нервних пренапрегнутости, у којем ни српско-хрватски споразум – који се појавио при крају полемике, уласком Хрватске сељачке странке у скупштину и владу – није деловао као постојан резултат на путањи државног и народног јединства.

Сама расправа одвијала се – са једним значајним изузетком – у часопису *Нова Европа*, који је излазио у Загребу, који је обликован у важним сагласностима са идејама и погледима Ситон-Вотсона, утицајног британског експерта за источно питање, јужноевропска и балканска подручја: несумњив и дуготрајан апологета хрватских интереса, некима је изгледао као зао дух српско-хрватских односа. Тај часопис, који је уређивао авангардни песник, научник и публициста Милан Ћурчин, образлагао је и заступао особену врсту југословенске идеологије у новоствореној држави. У таквом окружењу долази, дакле, до расправе у којој учествују поглавито људи српског порекла, па она има карактеристичан облик унутарсрпске расправе о југословенству, која посредно открива историјску судбину идеје о српском становишту.

У тексту којим расправа почиње и који носи далекосежан наслов „Улога Срба", објављеном 1. октобра 1924. године, Лаза Поповић – један од најзначајнијих уредника часописа, у текстуалном смислу готово *alter ego* главног уредника – поставља питање о могућем и ваљаном српском

одговору на историјски изазов нових околности. Јер, тај изазов не оличава са́мо настајање југословенске државе него и прецизно оцртан распоред сила у културно-политичкој стварности. Какав је тај распоред? Он почива на сазнању како „постоји данас већ комплетна организација Хрвата, а организација Словенаца функционише израније“,[188] јер „десило се на несрећу још нешто, елементарно и трагично: Словенци и Хрвати одвојише се од општега и стадоше на своја такозвана домаћа становишта“.[189] Ова свест о ситуацији свакако да упућује на неку промену у понашању.

Да бисмо схватили каква промена у понашању треба да настане, Поповић назначује како су разлози за образовање словеначког и хрватског становишта нераскидиво и безусловно везани за српско понашање. Јер, „ако је то зло, то јест ако не води доброме, кривица је на српској страни: у Хрватској и Словенији 'српска акција' даје повода реакцији“,[190] па је „одговорност пред целином бачена у првом реду на Србе, утолико пре што су они провоцирали оно одвајање“.[191] У овом размишљању је потпуно одсутна свест о дуготрајној политичкој словеначкој и хрватској традицији која условљава и обликује становишта националног ексклузивизма, јер су то били облици заштите и унапређивања националних посебности у Хабзбуршкој монархији. Сви се ти бројни чиниоци потпуно уклањају са политичке позорнице, да би непроблематизована остала свест о томе да је хрватски ексклузивизам само реактиван, изазван, последичан.

У складу са освештаном традицијом овог *аксиома* хрватске политике, долази до потпуног пренебрегавања дубоких историјских засада хрватског становишта, до занемаривања његових експлицитних израза, попут познате изреке Анте Старчевића о Србима као накоту за секиру, као што долази и до занемаривања непоткупљивих историјских и личних осведочења у масовне акције против Срба у Хабзбуршкој монархији, јер су противсрпски изгреди у Загребу били чести: 14 и 15. октобра 1895, јуна 1899, фебруара 1900, и – посебно – у септембарском погрому 1902. године.[192] Да би се, дакле, образовала свест о првостепеној српској одговорности за настајање *хрватског становишта*,неопходно је занемарити са́мо историјско искуство: и у подручју замисли, и у подручју чинова; и као лично, и као опште искуство. Тек се тада *хрватско становиште* може свести на политичке прилике у шест првих година новостворене државе, премда је оно проистекло из старијих облика хрватског политичког мишљења.

---

[188] [Laza Popović], „Uloga Srba“, *Нова Европа*, Загреб, књига X, број 10, 1. октобар 1924, 281.
[189] [Laza Popović], „Uloga Srba“, 288.
[190] [Laza Popović], „Uloga Srba“, 281.
[191] [Laza Popović], „Uloga Srba“, 288.
[192] Василије Ђ. Крестић, *Историја Срба у Хрватској и Славонији 1848-1914*, Политика, Београд, 1991, 344-358.

У име чега настаје овако велики превид који делује као свесно самоослепљивање? Он као да се појављује услед особене фатаморгане коју ствара поунутрашњено југословенство, јер оно поприма својства неке општости која делује снагом неумитног. Чак и они трагови стварности који откривају да ствари нису онакве каквима се приказују, да српска одговорност није толика коликом се прави, бивају неутралисани: „То, дабогме, не мора да буде реално стање ствари, али је у свести, а то је доста. Та се свест протеже на све сталеже и на све групе."[193] Тако се образована *јавна свесш* – која је свагда последица дуготрајног таложења навика, обичаја, предубеђења и интереса – схвата као *шренушна* чињеница, али и као нешто непроменљиво и задато, чак и ако није у складу са самим чињеницама. У таквим околностима, када је већ засновано и словеначко и хрватско становиште, у чему се огледа историјска улога Срба?

Она има свој *шренушни* и свој *далекосежни* моменат. Отуд се она огледа у настојању да се постигне „споразум данас, а јединство после", пошто се „обоје мора хтети, мора јасно уочити, и за обојим се мора ићи свом енергијом". Није без значаја нагомилавање предодређујућих, императивних, безусловних упутстава у овако интонираном налогу: тако се у овој реченици *шри йуша* понавља глагол *морати*. Шта је, дакле, императивни налог тренутка? „Срби морају по сваку цену одржати заједницу и јединство целине."[194] Нараста *безалшернашивни* потенцијал самог налога: Срби не само да нешто *морају* него то има да буде *йо сваку цену*. Да би се у стварности отелотворила и одржала идеологија југословенства, неопходна је – дакле – *крајња* српска преданост као обесцењивост сваке српске цене.

Шта то значи? „Општа реакција састојаће се у грађењу свести, да за опстанак и срећу, за благостање и задовољство целе ове друштвено-државне заједнице, у којој се и за коју се живи, треба дати све што се најбоље може и има, и у томе напору видети сврху живота."[195] Историјска улога Срба – и сврха живота – пребива у томе да дају *све*, не би ли опстала друштвено-државна заједница са којом се нико не поистовећује, пошто се на њу већ мотри из перспективе заснованих ексклузивизама: са словеначког и хрватског становишта. Какве год да је природе овај налог, његов први и неопходни практични моменат састоји се у томе да створи свест у којој „светлуца уверење о апсурдности једне српске племенске организације, српског фронта, све кад би његово стварање и било одмах могуће и проведиво."[196] Нужни услов да се крене пут среће и благостања новостворене друштвено-државне заједнице јесте да се – у истом часу када су у дејству

193 [Laza Popović], „Uloga Srba", 282.
194 [Laza Popović], „Uloga Srba", 284.
195 [Laza Popović], „Uloga Srba", 286.
196 [Laza Popović], „Uloga Srba", 288.

захтеви словеначког и хрватског становишта – не образује никакво српско становиште.

То није само неопходни услов једне друштвене и политичке ситуације него је угаони камен сваке идеологије југословенства. Отуд Срби треба да сврху живота потраже у напуштању било какве замисли о српском становишту: у томе је њихова историјска улога. Јер, „кад та идеја победи међу Србима, настаће нова реакција код Хрвата, па и код Словенаца, реакција у позитивном смислу, – пробиће и њихова југословенска душа племенски обруч и прелити границе уске покрајинске свести."[197] Шта нам јамчи да је реч о неумитности оваквог исхода? *Ко* одређује час у којем је победила једна идеја у српској културној политици? Ако се о њеној победи код Срба закључује на основу хрватских реакција, онда се занемарује да су хрватске тежње оригиналног порекла и да нису нужни плод чинова српске политике. Тако се ова замисао о победи југословенске идеје у хрватској културној политици појављује превасходно као неопходна идеолошка рационализација изворног настојања да се – у корист идеологијâ југословенства – затоми свака свест о српском становишту.

Историјска улога Срба – по Лази Поповићу – није у неговању српског становишта, у његовом облагорођавању и постепеном усклађивању са универзалним облицима живота и уверења, него у порађању југословенске свести *унутар* словеначког и хрватског становишта. Сама југословенска свест се појављује као нешто безусловно, неспорно, непроблематично у историјском задатку Срба: они сносе одговорност за њено буђење и у словеначкој и у хрватској јавној и делатној свести. У оваквом размишљању има чудне сплетености једног необразложеног месијанизма и једне безразложне усмерености ка самопорицању. Они творе један *налог* који не подлеже никаквој историјској и актуелној евиденцији: *безалтернативност* самог налога почива на потпуном привилеговању онога што *треба* над оним што *јесте*.

Овако уобличено схватање историјске улоге Срба изазвало је – у *Новој Европи* од 21. новембра 1924. године – критички одзив Љубомира Стојановића. Овај изузетни српски научник, филолог крупних захвата и постигнућа, предратни министар и председник владе, предводник самосталних радикала, који је инсистирао на моралној компоненти политике, у мери да је његова странка често називана „моралном жандармеријом" предратне политичке позорнице, био је у зрелом животном добу, остварених личних амбиција у високом степену, предводник *републиканске* странке у послератној монархији и заговорник аутономног уређења једне централизоване државе: био је, дакле, у наглашеној опозицији. Он је покушао да расправу

[197] [Laza Popović], „Uloga Srba", 288.

која је историјску улогу Срба поставила у перспективу *могућности*, у подручје *налога* и *императива*, као дубоко ирационалних и несигурних пројекција историјског наслеђа и кретања, премести на тврдо тле реалности и проверивости, као рационално сагледавање средстава и циљева.

Тако је – у тексту под насловом „Још о улози Срба" – нагласио како се „сви Срби... осећају као једна целина према другим народима и племенима".[198] Ова учвршћеност националне индивидуалности појављује се иако – за разлику од изграђеног словеначког и хрватског становишта – „нема *једне* племенске српске организације, па ни *једне* политичке оријентације",[199] као што „код Срба има регионализма".[200] Осећање српског интегрализма релативно је, дакле, преовладавало над историјским искуством српског регионализма.

Љубомир Стојановић је настојао да развије диференцирану јавну свест, у којој је неопходно разликовати облике и уређења државе, усклађивање различитих менталитета и наслеђа у друштву, од идеје српског интегрализма или српске идеје као такве. Отуд рђав рад чиновника по новоослобођеним покрајинама не треба везивати за њихово србијанско порекло, јер „ти људи 'јашу' не само 'пречане' него и Србијанце, по целој Србији, па и усред Београда". Није, дакле, ваљано рђав и коруптиван рад административних чиновника везивати за њихову регионалну припадност, поготово из појединачних случајева образовати јавну свест о општим својствима једне културноисторијске традиције, па „говорити о каквој жељи Србијанаца да 'јашу' друге, клевета је, ма и нехотична".[201]

Сва ова истанчана разликовања немају онај судбоносни значај за историјску улогу Срба какав има Стојановићево одбијање императивних налога југословенства у два момента. Јер, знаменити српски филолог је изричит у тврђењу да историјска улога Срба не може бити у томе да по сваку цену одрже новостворену друштвено-државну заједницу. Срби је – одсечан је он – *не морају* одржати, али „не зато што они то *не би хтели*, већ што *не могу*".[202] Тако је померен смисаони нагласак са *хтења* као субјективне категорије на *моћ* као објективну чињеницу. Уведено је праксеолошко начело у разумевање историјске ситуације: да би заједница била одржива, што би требало да буде циљ, неопходно је да сви њени састојци, као средства која су у складу са циљем, теже њеној одрживости. Тако је једна сасвим реална и проверива чињеница постављена насупрот апстрактној и ултимативној

[198] Ljub. Stojanović, „Još o ulozi Srba I", *Нова Европа*, Загреб, књига X, број 15, 21. новембар 1924, 461.
[199] Ljub. Stojanović, „Još o ulozi Srba I", 460.
[200] Ljub. Stojanović, „Još o ulozi Srba I", 461.
[201] Ljub. Stojanović, „Još o ulozi Srba I", 461.
[202] Ljub. Stojanović, „Još o ulozi Srba I", 462.

идеологији југословенства. Та чињеница проистиче из конкретне егзистенцијалне евиденције: „Они га, по невољи, *одржавају* ево већ шест година, али га *одржати* не могу."[203]

Овај трезвени моменат у размишљању врсног научника, који је потоње историјско искуство учинило непомеривим искуством, праћен је – и то је од великог значаја – повратком српском становишту: „Срби нити морају, нити хоће, нити треба *силом* да га одржавају, већ морају гледати себе."[204] Овај блесак трезвености, овај расветљујући час у којем се помаља српско становиште, праћен је отклањањем сваке наметнуте свести о посебној српској одговорности за новостворену друштвено-државну заједницу. Јер – вели Стојановић – одговорност мора увек бити заједничка а никако посебно српска, утолико пре што је Југославија држава и реалност, нешто сасвим практично и израчунљиво, док је југословенство тек несигурност и могућност. Он, дакле, одбија да једну реалност, која се процењује споразумима, уговорима и роковима, схвати као безусловност само зато што тако налаже једна могућност.

Јер, реалистична својства српског становишта подразумевају уговорни карактер самог југословенства, па се државно јединство „може... одмах створити, само ако то *хоће* сва три племена (или како Хрвати воле да кажу, сва три народа): а ако од њих троје само једно неће, онда ни њега не може бити".[205] Није прошло много времена од настанка новостворене друштвено-државне заједнице док се појавило једно сасвим реалистично и демократско мишљење о њеној историјској судбини. Одлучујуће је питање: зашто је ово мишљење – упркос изврсној репрезентативности његовог носиоца – остало тако неделотворно у српској јавној свести?

Сам Стојановић је исијавао неко дубоко поуздање у животну способност српског становишта. Отуд је одвише храбро повлачио и последњу консеквенцу из сопствене процене актуелних околности: „Ако се не може одржати Југославија, Срби морају, хоће, и могу одржати своју нову, велику, и уједињену Србију", јер „не ради се овде о глави Србима, већ се ради о глави Југославије", па „кад смо ми могли за више од сто година одржати малену са свих страна пригушену предратну Србију, и у суседству непријатељске Аустријске Царевине, моћи ћемо несумњиво одржати велику послератну Србију, а без Аустрије и под бољим међународним приликама".[206] Док је Лаза Поповић посезао за императивним и вољним глаголима тек када би се приближио идеологијама југословенства, карактеристично је како је узорни српски политичар употребио такве глаголе – „морају, хоће" – у часу

203 Ljub. Stojanović, „Još o ulozi Srba I", 462.
204 Ljub. Stojanović, „Još o ulozi Srba I", 462.
205 Ljub. Stojanović, „Još o ulozi Srba I", 458.
206 Ljub. Stojanović, „Još o ulozi Srba I", 462.

када се дотакао мисли о српском становишту. Његове процене повољних спољашњих околности свакако су биле преувеличане, премда је његово поуздање у српско становиште проистицало из очврсле историјске и политичке традиције, коју ће тек потоње идеологије југословенства учинити порозном и слабом.

Колико је Стојановићев повратак српском становишту, као повратак нечему што је било рационално и реално политички образложено, што је имало својих корелата и у унутардржавном и у спољашњем окружењу, био субверзиван по образовану идеологију југословенства, показује околност да његов текст није остављен без коментара у *Новој Европи*. У коментару Милана Ћурчина доминира став како је југословенство већ постало реалност и како оно – у 1924. години – значи исто оно што значи немство, док одређења Србин или Хрват „значе још мање него што тамо значе Баварац, Саксонац, Прус".[207] Ова вапијућа неистина – која ће временом постајати све већа – показује нам како је идеологија југословенства од почетка подразумевала дубоко и свесно неувиђање историјских и културних чињеница, потпуно занемаривање разнородних утицаја и наслеђа, безусловно оспоравање сваког егзистенцијалног облика српског становишта и – nota bene – непроблематично пристајање на образовање и делотворност словеначког и хрватског становишта. Управо је овакав распоред смисаоних нагласака омогућио асиметрични симетризам као скривени темељ различитих идеологија југословенства.

Сама замисао о српском становишту условила је бројне и истоврсне одзиве у *Новој Европи*. Тако је Лаза Поповић устврдио да „тек малопре је једна велика идеја (идеја српска) одлетела у заборав и у мрак, а иза ње је већ остао страховит левак вртлога и празнине".[208] Ово је један од кључних исказа у дуготрајној полемици. Јер, *садржај* ове мисли представља често прећутану и подразумевану но свакад тежишну истину свих идеологијâ југословенства. Њени нагласци су прецизни: не каже се да је српска идеја, попут других партикуларних идеја, отишла у мрак и у заборав, већ се – у оглашавању *њене* смрти – као саморазумљиво прихвата делотворно постојање словеначког и хрватског становишта. У *таквом* распореду сила ултимативно се оглашава нестајање српске идеје. То је судбоносна пропорција: нестанак српског становишта је нужан услов за образовање друштвено-државне заједнице која је уобличена у сагласју са идеологијама југословенства. Ова пропорција рационализује и идеологизује најунутрашњији

[207] Милан Ћурчин, „Još o ulozi Srba II", *Нова Европа*, Загреб, књига X, број 15, 21. новембар 1924, 464.

[208] [Laza Popović], „Pogledi su uprti u Beograd", *Нова Европа*, Загреб, књига X, број 17, 11. децембар 1924, 524.

покрет самопорицања и претвара га у нужан део историјског и друштвеног механизма који постепено почиње да управља јавном свешћу.

Ако се ова изричита тврдња Лазе Поповића повеже са његовим претходним размишљањима о историјској улози Срба, онда нас њихов склад доводи до сазнања о томе да је историјска улога Срба у томе да се по сваку цену заложе за егзистенцијални, културни и политички заборав српске идеје. Ка ком циљу мора бити управљено ово далекосежно историјско кретање? Где се налази привилеговано подручје одлучујућег расплета историјских сукоба? На ком месту је неопходна владајућа свест о мраку у којем је ишчезла српска идеја? „Да би до потребне реакције у Београду дошло, мора Београд да буде освојен и побеђен дошљацима, који ће имати духа, срца и храбрости, и који ће на бедемима Београда подићи заставу Југословенства."[209] Заборав српске идеје налази се, дакле, у битној корелацији са подизањем заставе југословенства: није реч о произвољно доведеним елементима у историјско-политички однос, већ је сам однос успостављен у закономерној резонанци историјских покрета, као што је Београд именован за његово привилеговано подручје.

Није друкчије мислио ни Никола Стојановић када је – 21. децембра 1924. године – написао да „првенствена задаћа Срба у држави је: да буду што бољи Југословени".[210] Остало је необразложено зашто би овај задатак важио само за Србе, одакле ова унапред уписана одговорност српског народа за судбину југословенства, као и последична кривица за неповољан исход самог југословенског подухвата. Никаква идеја *узајамности* не постоји на овако образованом историјском и политичком хоризонту. Јер, постоји само *налог* југословенства који безусловно обавезује *само* српску промену понашања. Отуд Лаза Поповић – 11. јануара 1925. године – може да напише како „иза формирања средишта, и иза преузимања велике, југословенске идеје, предстоји Србима поход на запад, у сусрет Хрватима".[211] Идеологије југословенства – у овој артикулацији – подразумевају снажно културолошко предодређење, јер су замисливе само у западној културолошкој редакцији свог смисла. Правац кретања који подразумева историјски сусрет са Хрватима нужно је *претходно* утрвен као западни правац: сам однос са Хрватима припада отуд западној перспективи сагледавања и процене историјских актера. Тај однос је, дакле, рефлекс и трансфер једног далекосежнијег померања. Није отуд могуће обрнуто кретање: Хрвата у сусрет Србима.

---

209 [Laza Popović], „Pogledi su uprti u Beograd", 524.

210 Никола Стојановић, „Још о улози Срба: Срби и држава", *Нова Европа*, Загреб, књига X, број 18, 21. децембар 1924, 524.

211 [Лаза Поповић], „Потреба велике идеје и њено извођење", *Нова Европа*, Загреб, књига XI, број 2, 11. јануар 1925, 35.

Треба опазити да Срби *у* Југославији, *због* Југославије, негде путују: „То није једини поход, али је по реду и по важности први и неодложив... Без југословенске идеје Срби не могу међу Хрвате."[212] Ако без југословенске идеје Срби не могу међу Хрвате, премда не важи и обрнуто, јер је већ образовано хрватско становиште, а сама југословенска идеја нужно подразумева заборав српске идеје, онда без тог заборава *унутар* југословенске идеје, као потпуног самозаборава, српски народ не може ступити у плодан, добронамеран и аутентичан дотицај са западном традицијом, па је српску идеју неминовно уклонити као препреку „у походу на запад". Јер, „Срби морају своју прошлост оставити 'код куће', скинути је са себе, и тако поћи напред, оружани једино човечанским врлинама".[213] Подређени *западној* телеологији путовања, они могу стићи својој сврси само као Југословени: никако као Срби.

Одједном се Југославија успоставља као укидање сваке народносне узајамности која би обухватила *и* српски народ. Она делује као име његове изузетности у одлуци да себе порекне и нестане. Тако је мислио – 1. августа 1925. године – и Јово Зубовић, јер је нагласио да су Срби „нарочито дужни одржавати заједницу и јединство целине", пошто су они „утопили *своју* државну идеју у ову Југославију", која је ни мање ни више него „та генерацијама сањана великосрпска држава".[214] Одједном великосрпска држава није она у којој се остварује великосрпска идеја, нити она у којој уопште постоји српска идеја, него она која остварује заборав саме српске идеје и њено ишчезнуће у мрак.

Позван да се изнова огласи, Љубомир Стојановић је – 14. новембра 1925. године – показао битне предности које уноси свест о српском становишту у реалистичко, рационално и практично подручје политичке расправе. Свакако да се међу тим предностима налази изворна ненасилност српског становишта која стоји насупрот скривеној насилности југословенских идеологија: „Ако би то било преко њихове воље, неком силом, онда је за Хрвате свеједно натурали им ми име српско или југословенско."[215] Отуд следи да сав заборав српске идеје и њено потонуће у идеологије југословенства не само да није нешто што онемогућава насиље него није ни нешто што би унапред било прихватљиво за већ потпуно образовано хрватско становиште. Сасвим је очигледно да се – са српског становишта – не види ништа спорно у самом постојању хрватског становишта.

[212] [Лаза Поповић], „Потреба велике идеје и њено извођење", 35.
[213] [Лаза Поповић], „Потреба велике идеје и њено извођење", 36.
[214] J.[ovo] Zubović, „Srpsko pitanje", *Нова Европа*, Загреб, књига XII, број 4, 1. август 1925, 101.
[215] Љуб. Стојановић, „Још о 'Српском питању'", *Нова Европа*, Загреб, књига XII, број 14, 11. новембар 1925, 423.

Тако становиште слободе у заснивању политичких и националних одлука, које лебди пред очима знаменитог научника и политичара, није само у предности над необразложеном неумитношћу идеологија̂ југословенства него открива и да је у самој замисли српског становишта смештена идеја споразума: „Ја сам одобравао Хрватима њихово незадовољство централистичким државним уређењем, и веровао сам да би се с њима могло доћи до споразума на основи автономија које не би довеле у питање државно јединство (као што је, на пример, автономија кантона у Швајцарској). Ако и поред тога не би хтели с нама у заједницу, онда да се разделимо. Сматрао сам и сматрам, да би деоба била велика несрећа и за нас и за њих; али свакако већа за њих него за нас. Ако се то може назвати сепаратизмом, он се код мене јавио од невоље, и после петогодишњег бојкотовања државе од стране Хрвата."[216] Српско становиште није, дакле, *унапред* супротстављено идеологијама југословенства, већ их оно саображава са реалним чињеницама живота, утолико више што саму југословенску државу – и њено унутрашње уређење – поставља као плод могућег договора и споразума. Али, у складу са осећањем слободе избора које је увек урођено замисли о српском становишту, ни могући споразум о југословенској држави, као ни њено постојање, не могу бити нешто безусловно и неизбежно, нешто што је *унапред* осуђено на успех нити задато, већ само једна од историјских и политичких могућности.

Овако заснована, замисао о српском становишту може бити неопходан *коректив* у политичком понашању, као коректив који доводи до споразума: „Ја верујем, да је према њима одмах употребљен тај метод, до споразума би дошло много раније, јер ма какав да је Радић, на парцелацију не би смео пристати."[217] Ова алузија се односи на актуелне политичке околности у 1925. години: одустајање Хрватске сељачке странке од *републиканског* самоодређења, њено приклањање Видовданском уставу и, штавише, њен улазак у владу. Љубомир Стојановић – премда мисли да су елементи постигнутог споразума одвише примитивно постављени – прихвата сам споразум о државном јединству као готову чињеницу. Он само остаје у вери да у самом постојању српског становишта пребива један рационални и политички потенцијал *тактичког карактера* који би омогућио постизање споразума на ефикаснији и чвршћи начин.

Но, ако српско становиште није *унапред* супротстављено идеологијама југословенства, открива се како су оне *унапред* супротстављене њему, јер непрестано посежу за идеолошким рационализацијама универзалистичког или општечовечанског карактера. Оставши на тврдом тлу политичког

[216] Љуб. Стојановић, „Још о 'Српском питању'", 421.
[217] Љуб. Стојановић, „Још о 'Српском питању'", 421.

реализма, Љубомир Стојановић показује карактеристичну и племениту скромност у најбољим научним и политичким представницима „предратне Србије", јер веома трезвено процењује унутрашње могућности српског становишта. Он *йрво* раскрива идеолошку употребу универзалистичке аргументације југословенства: „Ако ми Срби у 'походу' на запад у сусрет Хрватима треба да будемо 'оружани једино човечанским врлинама', онда нам није потребно ни југословенство ни словенство, већ само човечанство."[218] Привид универзализма, који је неопходан идеологији југословенства, као и сам универзализам – овако мисионарски додељен српском народу – делују као потпуна рационализација и начин неутрализовања сваке замисли о српском становишту. Отуд они не могу бити реални садржај једне политичке оријентације. Јер – вели Стојановић сасвим трезвено и лишено било каквог месијанизма, сасвим скромно и самокритично – „ми смо потпуно свесни, да нисмо позвани да будемо носиоци тако узвишене идеје, иако је врло добро осећамо", пошто је то „задатак моћнијих и културнијих народâ а не наш".[219] У процени историјских, културних и политичких прилика, замисао о српском становишту бива испуњена сазнањима о бројним мањкавостима и заосталом духовном и културном стању српског народа: та сазнања су њен *йрирођени* садржај.

Отуд она обухватају и велике промене које су дошле после Првог светског рата: „У Србији пре рата, зато што су били све Срби, није било никаква 'јединства српског фронта', већ су били подељени у политичке партије. Тако подељени ушли су у нову државу, у нади да ће се тако поделити и нови држављани. Али су се преварили. Сем Срба, остали то нису учинили. Тако у Срба ни сад нема тог јединства фронта." Не жалећи због тога, веран политичкој традицији која подразумева демократско и друштвено разврставање људи у оквиру лепезе могућих политичких избора, одвише уверен у снагу и присуство српске идеје која – макар и невидљиво – обезбеђује неопходне чиниоце националне свести и чини непотребном политички једноумну организацију, Љубомир Стојановић ипак уочава како се под идеологијама југословенства одвија један процес унутрашњег раслојавања српске националне свести, јер – вели он – „сад међу српским партијама... нема пређашњег идејног јединства", већ се „у њима... сад јасно виде провинције: Војвођани, Хрваћани, Далматинци, Босанци и Херцеговци, Црногорци, Јужно-србијанци."[220] Да ли је ово разгранавање културноисторијских, регионалних и покрајинских свести могло поколебати Љубомира Стојановића у његовом поверењу у мисао о српском становишту?

[218] Љуб. Стојановић, „Још о 'Српском питању'", 424.
[219] Љуб. Стојановић, „Још о 'Српском питању'", 424.
[220] Љуб. Стојановић, „Још о 'Српском питању'", 417.

Он је обликује сасвим прецизно: „Ако он мисли, да је пропала српска (или великосрпска) идеја која је хтела да прождере Хрвате и Словенце, могу му рећи да те идеје – бар код нас Србијанаца – није никад ни било."[221] Тако се од замисли о српском становишту уклања онај моменат који су јој идеологије југословенства непрестано приписивале: моменат великосрпске хегемоније. Премда се истрајно појављивао унутар хабзбуршке политичке константе, природно присутне и на седницама царске владе још у 1862. години,[222] овај моменат је доживео битна потврђивања, допуне и примену у британској редакцији Ситон-Вотсона, да би – путањом коју су оцртали аустромарксисти – доживео нову идеолошку кристализацију у коминтерновској *идеолошкој перспективи*.[223] У *пореклу* једне идеје не налазимо нужно и њену одлучујућу идеолошку редактуру, нити њену пресудну историјску делотворност, пошто су различите идеологије – због дубинских подударности у распоредима историјских и цивилизацијских сила – склоне да употребљавају и, примерено сопственим рационализацијама, образлажу истоветну политичку идеју. Тако *западна редакција* – хабзбуршка, британска, аустромарксистичка, америчка – даје различита образложења за непрестано поистовећивање саме замисли о српском становишту са великосрпском хегемонијом.

Ако треба – по мишљењу Љубомира Стојановића – доследно оспоравати и свагда онемогућавати ово далекосежно поистовећивање, то не значи да треба да нестане самог српског становишта, јер се – вели он – сваки његов опонент „позитивно љуто вара да је пропала, или да је нестало српске идеје као фактора у уједињеној држави".[224] У овом самопоуздању увек можемо потражити и удео личног темперамента и усвојеног културног наслеђа, као што оно може бити само облик практичног позива на деловање. Но, оно наговештава како је српско становиште не само живо него и неопходно у обликовању сваке сложене историјско-политичке конфигурације у коју је укључен српски народ. Оно треба да буде – штавише – *conditio sine qua non* српског учешћа у свакој сложеној конфигурацији: било југословенској, било европској; било економској, било културолошкој. Премда је било прецизно везано за идеју слободе, демократије, избора, споразума, ипак је Стојановићево схватање српског становишта било је изложено серијским оспоравањима у *Новој Европи*, као оспоравањима у којима је оно што *мора* и *треба* непрестано односило превагу над оним што *јесте*.

[221] Љуб. Стојановић, „Још о 'Српском питању'", 425.

[222] Чедомир Попов, *Велика Србија – стварност и мит*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 2014, 276.

[223] Alex N. Dragnich, „The Anatomy of a Myth: Serbian Hegemony", *Slavic Review*, AAASS, Stanford University, Stanford, Volume 50, Number 3, Fall 1991, 660.

[224] Љуб. Стојановић, „Још о 'Српском питању'", 425.

Има нечег карактеристичног у нашим културним обичајима, у особеном политичком набоју наших политичких расправа, које као да су ослобођене било каквих обзира, у особеној безобзирности која је унапред допуштена идеологијама југословенства у сваком њиховом насртају на српско становиште, има – дакле – нечег унапред одобреног у томе што је – на самом крају дуге расправе у *Новој Евройи* – под удар дошла и сама личност Љубомира Стојановића.

То се догодило у часу када је он, револтиран потпуном недоследношћу и притворношћу хрватског политичког првака – у *Срйском књижевном іласнику* од 1. марта 1926. године – поставио питање: „Мисли ли Г. Радић да ми не видимо да је цела његова пропаганда под заштитом 'споразума' управљена на то да се Срби у држави ослабе, и да их омаловажи у очима оних становника који су после ратова дошли с нама у заједницу?"[225] Док је узроке оваквог понашања потражио у личним особинама човека, дотле је начин мишљења који сâмо то понашање подразумева, на који оно рачуна и одакле добија повратну снагу, везао за очврслу културолошку предрасуду по којој хрватска и – каткад – пречанска интелигенција „мисле да су само они Европљани и западњаци, а ми да смо 'Балканци', које они треба да култивишу и просвете".[226] Премда се у односу на овакво мишљење поставља веома толерантно, јер каже да „ми то жалимо и њих ради и саме ствари ради, али помоћи не можемо; ваља трпети", Љубомир Стојановић није пропустио да прецизно укаже на порекло овако засноване културолошке предрасуде: „Хрвати су остали да на нас гледају како их је још Аустрија васпитала".[227]

У часу када је дотакнуто непревладано хабзбуршко наслеђе у хрватској јавној свести, премда је истовремено указано и на примере који назначују како је на делу све мање подударање са актуелном европском јавном свешћу, Милан Ћурчин је прегао да – кроз коначну и неопозиву оцену великог српског научника и политичара – изрекне неколико константних и репрезентативних тврђења. Његов поступак је могао проистицати и из личних и из општих мотива. Будући да је актуелизовање хабзбуршке константе посредно дотицало тежишне увиде Ситона-Вотсона, који је „Ћурчинову 'Нову Европу' осећао као своје чедо", свакако да је Ћурчин могао бити лично подстакнут да одговори. Јер, „Ћурчин је имао два идола: Мештровића и Ситон-Вотсона", па је он „Ситон-Вотсона... сматрао заштитником Словена у Средњој Европи, и са Чехословацима се такмичио у придобијању његове љубави".[228]

[225] Љуб. Стојановић, „Хрватска 'аустријанштина'", *Срйски књижевни іласник*, Нова серија, Београд, књига XVII, број 5, 1. март 1926, 362.

[226] Љуб. Стојановић, „Хрватска 'аустријанштина'", 361.

[227] Љуб. Стојановић, „Хрватска 'аустријанштина'", 360.

[228] Драгољуб Јовановић, *Медаљони*, III, Службени гласник, Београд, 2008, 69.

Утврдивши како „вођа републиканаца говори и пише као најгори сепаратист, као највећи радикал и великосрбин“,[229] прегнувши да идеолошким одстрањивањем отклони свест о одсуству било каквих реалних показатеља изнесене политичке дијагнозе, Ћурчин обликује далекосежни механизам потенцијалне криминализације саме замисли о српском становишту. Као важан део неопходног механизма, обезвређивање не застаје у обухватању нежељеног политичког мишљења него се незаустављиво шири на човекову личност: „Ма ко да је, Г. Љуба Стојановић је тек један човек.“[230] Одузимање личних вредности, чак и кад се оне посредно признају, увек отпочиње указивањем на околност да су оне само људске, одвише људске: и – наравно – да су одвише усамљене у јавном простору.

Али, и као такве, оне остају присутне и отуд их треба превести у непостојање: „Са свим нашим симпатијама за његову личност, и са свим поштовањем за његову личну вредност и његово лично поштење, ми ћемо се, после свих могућих напора да га одвратимо од његових садашњих мисли, иако тешка срца, морати одлучити да над њиме ставимо крст, и да на његов гроб навалимо камен.“[231] Несумњивост човековог личних вредности и поштења представљају само отежавајућу околност у његовом суочењу са дејствима идеологијâ југословенства. Отуд се уопште не поставља питање: ако неко ко очитује вредности и поштење сумња у истине које заступамо, ако не прихвата да га одвратимо од његових уверења у неопходност српског становишта, ако се он тако понаша без икаквих користољубивих примисли, зашто одбијамо да размислимо о његовим упозорењима? У изостајању таквог питања очитује се хипнотичка моћ идеологијâ југословенства, будући да нас оне однекуд овлашћују да присутне вредности и поштење прогласимо ни мање ни више него – мртвим: „Јер, он је за нас мртав, и ми оплакујемо једног драгог покојника.“[232] Као што је историјска улога Срба да се по сваку цену уложе у заборав и ишчезнуће српске идеје, тако протагонисти њеног присуства треба да се – на наше очи – претворе у мртве душе.

У моменту када пригне уз српско становиште, када само помисли да *и* оно има демократско право на постојање, човек бива проглашен *мртвим*: без обзира на ваљаност својих разлога и без обзира на своје научне и личне вредности. Какав је то свет у којем је овај начин мишљења обавезујући? Зашто је идеологијама југословенства неопходно јавно жигосање и сахрањивање живих људи? Зашто такав начин јавне дискриминације не изазива

[229] Ћ [Милан Ћурчин], „Југославија на мукама“, *Нова Европа*, Загреб, књига XIII, број 7, 11. април 1926, 200.

[230] Ћ [Милан Ћурчин], „Југославија на мукама“, 200.

[231] Ћ [Милан Ћурчин], „Југославија на мукама“, 200.

[232] Ћ [Милан Ћурчин], „Југославија на мукама“, 200.

протест, побуну, негодовање, различите облике пасивног отпора као неопходне моменте елементарне солидарности? У изостанку таквих реакција не огледа се само укорењено неповерење према грађанској солидарности са српским становиштем него и хипнотичка и парализујућа дејства идеологијâ југословенства. Као да се образују нека чудна укоченост и страх пред наговештајем *западних* традиција које се иза југословенства увек наслућују?

Отуд наредни Ћурчинов став има у себи и призвук претње, јер он указује на околност да Стојановићев чланак „штампа, без ограде, 'Српски књижевни гласник', и прештампава га на уводном месту 'Политика'; и његово предавање слуша, и одобрава, елита београдских интелектуалаца. То је већ много озбиљније, и даје целој овој појави праву подлогу."[233] Остало је неразјашњено зашто пуко појављивање мисли о српском становишту треба да буде немогуће уколико није праћено ограђивањем од ње? Но, околност да је негативно означена „елита београдских интелектуалаца" открива нам праву намеру у овом *југословенском* и *новоевропском* жигосању српског становишта.

Потребно је, с једне стране, ставити – у име оног југословенства које са пуном свешћу о образованом словеначком и хрватском становишту настоји да одстрани српску идеју – на оптуженичку клупу целокупну српску грађанску традицију. Тај потез ће – у дугим деценијама титоистичког југословенства – непрестано повлачити Крлежа. Остало је питање: у часу када је посматрао дефиле хрватских научних проминената – који су били истакнути чимбеници у усташком режиму – у Крлежином енциклопедијском подухвату, када је писао како је Крлежа „окупио око себе разне сумњиве типове, усташе и клерикалце на челу с Матом Ујевићем",[234] да ли се Милан Ћурчин сетио својих оптужби на рачун „елите београдских интелектуалаца", да ли су му се они чинили одговорним за оно што види, да ли је био спреман да прст оптужбе упери у себе?

Шта је још подразумевала ова синтагма у његовим речима? Неопходност дезавуисања српског становишта управо на београдској позорници. То је представљало одлучујуће настојање. Јер – како је написао Лаза Поповић 11. јануара 1925. године – „што се тиче посебице Срба, они морају имати једну велику идеју, и то је једино могућа југословенска идеја".[235] Понекад изгледа неодољив и неиздржив овај императивни облик мишљења – „морају", „једино могућа" – који прати беседе о идеологијама југословенства: у позитивном аспекту свог значења, он делује као неки прикривено тотализујући импулс у њима, премда – истовремено – његов негативни аспект

[233] Ћ [Милан Ћурчин], „Југославија на мукама", 200.

[234] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, III (1978–1979), Svjetlost, Sarajevo, 1990, 56.

[235] [Лаза Поповић], „Потреба велике идеје и њено извођење", 35.

као да је усмерен ка нечем што и када није именовано остаје истински циљ беседе – српско становиште.

Које је привилеговано подручје његовог распростирања? „У Београду, у средишту, треба пре свега афирмација и стабилизација југословенске идеје."[236] Својом темпераментном активношћу и вишеструким ауторитетом, Љубомир Стојановић као да омета ово настојање и отуд мора бити уклоњен са јавне позорнице. Јер, „Београд је оно последње и право место где ће југословенска идеја повести бој за опстанак, са јавним мњењем ондашњим."[237] Остало је неразјашњено у чему је посебна београдска одговорност за судбину југословенске идеје. Постоји, дакле, неко *јавно мњење*, које оличава *елита београдских интелектуалаца*, са којима одлучујући бој треба да води *југословенска идеја*: као бој за опстанак. Али, ако је елита београдских интелектуалаца свакако опредељена за југословенску идеју, ако је сав њен ангажман деценијама осведочен у најтежим околностима, шта значи овај наизглед немотивисани позив на бој? Реч је о боју који са њима треба водити у име оне југословенске идеје која императивно налаже згаснуће српског становишта. Треба, дакле, променити *јавно мњење* тако да оно прихвати заборав и ишчезнућа српске идеје. Тако се *београдска улога* осмишљава као улога угасника српског становишта.

Ако београдско јавно мњење треба преобликовати, онда је неопходно сломити отпор оне *елите београдских интелектуалаца* која одобрава мисао о српском становишту Љубомира Стојановића. Као потоњи одговор на питање о истинској *политичкој* физиономији драгог мртваца, долази до потпуне дискриминације: „Онај који је досад веровао само у хрватске сепаратисте и франковце био је у заблуди; има данас српских франковаца и сепаратиста бар колико и хрватских. И има их још опаснијих, – *србијанских* франковаца, који и све Србе хоће још да 'посрбијанче'."[238] Шта значи довести Љубомира Стојановића, чија је демократска легитимација не само деценијски неспорна него и проверена, јер је „први у нашој историји спровео тако слободне изборе да је влада остала у мањини",[239] чија је оданост правним и моралним начелима издржала најтежа искушења, пошто је „до те мере осудио Александров Солунски процес да је... основао Републиканску партију",[240] у исту политичку раван са оним чиниоцима који су у више наврата палили српске радње, дућане и куће, који су организовали хапшења и погроме људи?

236 [Лаза Поповић], „Потреба велике идеје и њено извођење", 35.
237 [Лаза Поповић], „Потреба велике идеје и њено извођење", 35.
238 Ћ [Милан Ћурчин], „Југославија на мукама", 200.
239 Драгољуб Јовановић, *Медаљони*, III, 88.
240 Драгољуб Јовановић, *Медаљони*, III, 88.

То свакако значи деловати у складу са настојањем по којем треба – у име југословенства које не оспорава постојање хрватског становишта – довести до ишчезнућа саму српску идеју. Тако је образован асиметрични симетризам унутар југословенства као идеолошке рационализације која настоји да неутралише саму мисао о српском становишту. Јер, да није било српског политичког ексклузивизма – вели Супило – не би било франковаца,[241] премда су њима – деценијама – претходиле речи Анте Старчевића о српском народу као накоту за секиру; да није било мисли о српском становишту, не бисмо сазнали да се – без икаквог насиља на души – Љубомир Стојановић претвара у франковца; да није било српског национализма – вели Крлежа – не би било реактивног хрватског национализма,[242] који се понавља у титоистичкој Југославији: после Јасеновца.

У складу са оваквим асиметричним симетризмом идеологијâ југословенства непрестано се развијају *јавна онемоīућавања* саме замисли о српском становишту. Премда су размишљања Љубомира Стојановића била изложена прегледно и јасно, уредништво *Нове Евройе* – правдајући се утиском који су у јавности произвела размишљања угледног политичара – поново га позива „да се приликом врати на ову ствар". У самом позиву ваља препознати једну прикривену технику јавног позивања на одговорност. Јер, никада се пред овим трибуналом новоевропског југословенства нису позивали на додатно изјашњавање представници јавно образованог словеначког и хрватског становишта. Зашто је, дакле, само српско становиште *унайред* осумњичено? Како се некоме ко се отворено залагао за „федеративно уређење државе" и њен републикански облик уопште могло пребацивати – како са чуђењем наводи Стојановић – да се залаже за „хегемонију Србâ у држави"? Како је човек могао – само због веровања у српску идеју, због веровања које не искључује постојање ни словеначке ни хрватске идеје – бити оптужен да је ни мање ни више него „највећи хрватождер"?[243]

Није друкчије било представљено ни једно накнадно појашњење Љубомира Стојановића. Он га је обликовао у духу начелне равноправности, јер је нагласио да „и Срби имају у најмању руку исто толико права да се чују у питању државног уређења". Изразио је и демократску наду да „то ваљда ни Хрвати неће порицати".[244] Чак је размишљао и о евентуалностима, па је устврдио да ни у случају хрватског отказивања персоналне уније – као

[241] Frano Supilo, *Politika u Hrvatskoj*, Rieka, 1911, 15.

[242] Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*, I (1956–1975), 188; II (1956–1975), 46–47.

[243] Ljub. Stojanović, „Još jednom o 'srpskom pitanju'", *Нова Евройа*, Загреб, књига XVI, број 5, 11. септембар 1927, 137.

[244] Љуб. Стојановић, „У чему је ствар", *Нова Евройа*, Загреб, књига XVIII, број 6, 26. септембар 1928, 171.

облика новостворене друштвено-државне заједнице – „Срби не би хтели с њима ратовати".[245] То је показивало начелну ненасилност његовог поимања српског становишта. Упркос свему томе, уредништво *Нове Европе* је – на почетку објављеног прилога – ставило напомену да се „не слажемо у свему с његовом садржином".[246] Било је, дакле, неопходно *унапред* осенчити политичку проблематичност схватања Љубомира Стојановића.

Све ове произвољне и необразложене оптужбе и поступци нису усмерени ка садржајима саме политичке расправе него ка предохрани јавне асиметрије у политичком подручју: они имају за циљ да се питање о постојању словеначког и хрватског становишта остави у дубокој сенци, да се политичко позиционирање ових народних индивидуалитета јавно прихвати као саморазумљива и неупитна чињеница, док би се мисао о српском становишту јавно *унапред* одредила као српска хегемонистичка намера, као дубоко проблематична ствар и – на крају – као нешто што је готово криминално.

Премда се једном од апологета југословенства чинило да је реч о неумитним садржајима времена, који ће се употпуњавати у будућности, па „посебне српске државе нити има нити може више бити",[247] у нашем времену – скоро сто година после ових пророчанстава – одједном се открило да српска држава изнова и ипак постоји. Такав историјски исход – свиђао се он нама или не – поставља пред јавну свест искуство потпуног дебакла идеологијâ југословенства. То бројне исказе новоевропских апологета југословенства из давнашње полемике свакако чини *оповргнутим*. Јер, у часу када је нестало државног оквира који је сваку идеолошку рационализацију чинио вероватном открила се потпуна историјска неубедљивост, класична идеолошка заслепљеност и изричито неуважавање конкретне и чињеничне евиденције: све је то припадало привилегованим полемичким гласовима *Нове Европе*. Али, *њихови* искази остају ипак *актуелни*. Јер, опстао је сам историјски механизам који – дубоко поунутрашњен у нашој јавној свести – омогућава сваку предност настојању да јавно ишчезне српска идеја.

То се одиграва кроз непрестани *пренос* политичких значења југословенства на европске садржаје у нашој јавној свести. Пошто почива на поунутрашњивању културолошке предрасуде коју непрестано намеће западна традиција и која оправдава садашње колонијално-окупационо стање, овај пренос није плод пуког сећања – било појединачног, било групног – него је вишестрано (идеолошко, политичко, економско, медијско) учвршћивање стратегијског правца на којем треба прекрити негативно искуство прошлости са пројектованим садржајем будућности. Да је то

[245] Љуб. Стојановић, „У чему је ствар", 172.
[246] Љуб. Стојановић, „У чему је ствар", 170.
[247] J.[ovo] Zubović, „Srpsko pitanje", 101.

тако, да је спајање идеологија југословенства са идеологијама европејства једна закономерност у нашој јавној свести, да је то циљано кретање чије је основно надахнуће везано за згаснуће сваке мисли о српском становишту, дефинише Латинка Перовић: „Југославија је била наша прва Европа."[248] Није отуд случајно што су реторички облици императивности, које смо упознали у дискурсима идеологијâ југословенства, дословно преношени у владајућу паролу нашег времена: „Европа нема алтернативу".

Но, пресудан је идеолошки подтекст овог ултимативног оглашавања. Јер, ако је српска одговорност за распад титоистичке Југославије – по суду Латинке Перовић – свакако примарна, онда је српска несаобразивост са европском оријентацијом показана већ у југословенским оквирима. То значи да успех европске оријентације зависи од неутралисања српске политичке традиције која је – по њеном суду – пресудно обликовала југословенску деструкцију. Тако је поново образован устаљени механизам по којем је заборав српске идеје услов како за идеологије југословенства тако и за идеологије европејства.

Ове идеологије се у нас појављују као – како је говорио Ернст Топич – *празне форме*, чија ванредна омиљеност и светскоисторијски одјек настају захваљујући управо њиховој хотимичној празноћи и могућностима манипулисања. Јер, унутар њихових образложења и рационализација пребива непрестани механизам онемогућавања сваке замисли о српском становишту. Нестанком Југославије, овај механизам, као плод деловања спољашњих интереса и културолошке предрасуде, као нешто што подразумева неутрализацију српског становишта, открива свој *негативни аспект* у обнављању и оснаживању појма *српске кривице*.

Тај *негативни аспект* – који је био снажно подстакнут понашањем бившег председника Србије – добија фарсичан и злокобан вид у исказима председника српске владе. У потпуној неспособности да разликује своје лично понижавање од понижавања народа и државе које представља, у неосећању било каквог проблема због проширивања својих личних преобраћења на историју српског народа, он је – у *Франкфуртер алгемајне цајтунгу* од 11. јуна 2014. године – успео да напише: „Није зачуђујуће да Србија и Срби никада нису били посебно омиљени у Немачкој и код Немаца. Један од разлога за то је сигурно и поступање нешег политичког вођства, које је увек мислило да би политичким триковима могло добити подршку и поверење најзначајније европске силе. Ми нисмо били поуздан партнер." Одакле овакво тврђење? Зашто се пренебрегава историјска истина о томе да су немачко-српски политички односи били превасходно

[248] Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, Beograd, 2010, 274. 13.

одређени *бечким погледом* на српски народ? Јер - како је 1926. године написао Љубомир Стојановић – „улогу референта о нама пред Европом узела је на себе још од постанка Србије бечка штампа“.[249]

Да је тај учинак био пресудан, да су српски интереси постављани у резултанту аустријско-немачког савезништва, открива нам – у предавању одржаном 27. октобра 1916. године – изричитост Макса Вебера: „Пробни камен наше савезничке искрености је следећи – да са Србијом чинимо само оно што Аустрија и Мађарска траже.“[250] Пробни камен немачке политике био је, дакле, безусловна сагласност са аустроугарским *окупационим* погледом на српску историјску судбину. Шта се ту могло учинити? Ако то није целисходно казати у садашњим околностима, посебно у ауторском тексту председника српске владе, зашто је пропуштена идеална прилика да се ћути о свему томе, зашто се хита ка непотребном и срамном кораку којим се потхрањују најнегативнији стереотипи о српском народу? Ако знамо ко је у прошлости водио *српске владе* – Јован Ристић, Стојан Новаковић, Љубомир Стојановић, Милован Миловановић, Никола Пашић – није јасно одакле долази осећање надмоћи садашњег председника владе? Одакле потреба да се оснажи немачка пропагандна представа о српским превртљивцима? Зашто један политички ренегат има потребу да своје превртљиво понашање пројектује на потпуно друкчије људе? Да ли је требало бити савезник у часу када је Немачка прионула уз аустроугарску паролу да Србија мора умрети? Или је требало остати поуздан Хитлеров савезник?

Овакви искази откривају сам процес поунутрашњивања кривице у нашој јавној свести, пошто председник српке владе усваја и оснажује културолошке и политичке предрасуде и интересе немачке средине. Он као да је преузео на себе да их *одомаћи* у нас, па тврди – у *Информеру* од 5. јула 2014. године – „да смо за све што нам се догодило, у највећој мери, сами криви“. Овакви искази немају за циљ да објасне чињенице распада титоистичке Југославије него да протегну осећање кривице на целокупну српску традицију. Околност да је у тој традицији – у дугом историјском ходу – настала и обликована сама *српска идеја* чини је примарним циљем: на њу се устремљују сви идеолошки и политички садржаји који су окупљени око појма *српске кривице*. Јер, неопходно је – како је написано још 11. децембра 1924. године – да дође до заборава српске идеје и да она ишчезне у мрак. У самој тој замисли као да је скривена нека *казна*: она је у томе да сећање на нас потпуно ишчезне.

Афирмативни аспект владајућег механизма у нашем политичком понашању везан је за настојање да се уместо Југославије – као неумитног

[249] Љуб. Стојановић, „Хрватска 'аустријанштина'“, 360.

[250] Maks Veber, *Politički spisi*, prevela Aleksandra Kostić, Filip Višnjić – Službeni glasnik, Beograd, 2006, 154.

образложења за поништавање српске идеје – на идеолошком хоризонту саморазумљиво успостави Европска унија. Тек спој српске кривице и европске безалтернативности ствара неопходну идеолошку рационализацију коју су нам завештале идеологије југословенства: очитује их поунутрашњивање хрватских културнополитичких интереса у нашој јавној свести. Јер, постоји динамика и међузависност у историјским дотицајима идеологијâ југословенства: док је интегрално југословенство имало за циљ да угаси српску идеју, стварајући празан или неодређен простор на њеном месту у образованом културном обрасцу, дотле је титоистичко југословенство засновало процес поунутрашњивања хрватског становишта унутар потпуно испражњеног простора.

Нема никакве сумње у то да се идеологије југословенства и европејства – у својим различитим историјским облицима – превасходно оглашавају у тоновима безусловности. Мисао о српском становишту појављује се, пак, у подручју слободе: само као један могући избор. Ништа, међутим, није било довољно да она добије статус легитимне културно-политичке мисли у нас. Да српско становиште није ни у каквом спору са европском традицијом, упечатљиво је показао Љубомир Стојановић, будући да је – неку годину пре њега – Макс Вебер изричито устврдио: „политику сам увек посматрао са националног становишта, и то не само спољну политику, већ и политику уопште".[251] Превасходно демократски усмерена, подразумевајући идеју споразума, почивајући на контактној природи српске културе, са носиоцима вредности који су обележени универзалним вредностима, мисао о српском становишту утире пут ка постепеном обеснаживању дуготрајног историјског и културног механизма који управља јавним представама у нас.

Да се то не би догодило, дошло је до вишеструких насилних потеза, који су уклонили могућност да постоји било који политички представник националне и евроскептичке оријентације у српској скупштини. Остављени без политичких представника, они који наглашавају основаност мисли о српском становишту бивају јавно маргинализовани, јер се тако утире пут њиховој могућој криминализацији. То је доминантни историјски ритам у нас. Није друкчија ни путања његовог делимичног или потпуног мењања: на њој се срећемо са *концептуалним* и *практичним* моментима. Без обзира на новодошавше идеолошке рационализације, као што су „југосфера" или „европејство", неопходно је обеснажити дуготрајни механизам који је усмерен ка згаснућу сваке мисли о српском становишту. То је превасходно концептуално питање.

Оно има својих корелата у практично-политичком подручју: тек када се створи *национални пол* демократске јавности, који има своје

[251] Maks Veber, *Politički spisi*, 141.

репрезентативно медијско присуство, у којем бива представљана идеја националне и демократске државе, може се кренути на дуги пут до парламентарних политичких представника. Јер, *само* се са *националног пола* може далекосежно проблематизовати владајућа политика: било да је реч о прошлим владама или о овој влади. Јер, промена владе не подразумева – у садашњим колонијално-окупационим условима – промену режима.

Чврст и непоколебљив у својим схватањима и понашању, Љубомир Стојановић као да је храбрио себе када је закључивао да на истом гледишту са њим – када је реч о југословенству – „стоји девет-десетина српске интелигенције и целокупна маса“.[252] Ако су ствари стајале тако, шта се догодило са том потпуном већином? Шта ју је онемогућило да добије свој израз и место на јавној позорници? Како је био некористољубив и антипод сваког демагога, он као да је – предосећајући глувило у које су све више западале његове речи – *апеловао* на оне који се можда са њим *интимно* слажу, али ништа *јавно* не чине у складу са својим уверењима. Тај апел је – десет година доцније – темпераментно и разборито поновио Милош Црњански: без успеха. (Због таквих апела, и он је – 1954. године – жив сахрањен, јер је оглашен за *мртвог песника*.) Како су постављене силе у српској култури када је у њој – за разлику од кристализоване свести о хрватском становишту – увек могуће организовано глувило и одсуство делања када је реч о српском становишту? Да парадокс буде сасвим изузетан, открио је нестанак Југославије. Јер, то се глувило – помоћу јавних дискриминација – одржава и у садашњој Србији.

Но, упркос закритој свести о усамљености сопствених настојања, Љубомир Стојановић је исијавао дубоку решеност да остане у изнуђеној самоћи, па је наглашавао да зна како „нема много једномишљеника међу Србима“ када је реч о републиканском и федералистичком државном уређењу новостворене друштвено-државне заједнице. Али, отуд парадоксално долази позив на делање: „не очајавам да их нећу временом придобити, и зато га, држећи да је најбоље, и заступам и браним“.[253] Одсуство страха од самоће чини да нема очајања, јер оданост припада ономе што се сматра да је најбоље. То је егзистенцијални тон који позива човека: упркос томе што године пролазе као што се глас губи у даљини.

Сам Љубомир Стојановић као да је егзистенцијално поделио судбину своје потоње мисли о српском становишту. Учинио је то на исти начин као у давна времена „предратне Србије“: када је као „дугогодишњи професор Велике школе, министар, председник владе и државни саветник, остао... одједном без икојег сталног прихода“,[254] јер се повиновао сопственом

[252] Љуб. Стојановић, „Још о 'Српском питању'“, 424.
[253] Љуб. Стојановић, „Још о 'Српском питању'“, 424.
[254] Милан Грол, *Из предратне Србије*, СКЗ, Београд, 1939, 117.

моралном осећању. У тој неосетљивости на изазове новца је остао непроменљив, па *Нова Европа* – у краткој некролошкој белешци – наглашава како је овај „јавни радник необичног карактера" био такав да „хонорар за своје чланке није желео да прими".[255] Нисмо ми – макар у појединцима, премда ни као народ – увек били овакви какви смо у садашњим приликама: нити такви морамо заувек бити. Премда строг и аскета, није био лишен *интимне* осећајне лествице, јер „безобзиран и оштар у мишљењу и речи, он је био чедно нежан у пријатељским односима".[256] Као човек чије су се врлине „уздизале... у морални хероизам",[257] он је – тешко оболевши – ризиковао са покушајем лечења радијумом у Прагу. Било је неуспешно: умро је 14. јуна 1930. године, оставивши тестаментарну поруку „да се сахрани где умре, без говора и цвећа".[258] Тако је – у једноставном чамовом сандуку – сахрањен у Прагу: као да је посмртно изгнанство било последњи облик једног изабраног самотништва. Све се одиграло у једном чудном нестанку, нечујном и тајанственом, без много речи у штампи и као крадимице, у туђини, расветливши одједном како је „нестало много од оног чиме је ова земља вредела себи и у свету".[259]

Универзалност српског становишта

Узорно је *Пешчаниково* оглашавање – као први моменат стратегије криминализације – да је моје схватање српског становишта постављено на партикуларне основе, да је оно плод моје опседнутости „партикуларним интересима", да српском становишту „недостаје универзална морална перспектива". Да би оваква тврђења *изгледала* оправдана, *Пешчаник* је морао прикрити сазнање о томе да је у мојој књизи записано како је свест о разлици између западних вредности и западних интереса *кључни* моменат српске културне политике; да је та свест о разлици неопходна као вид *отпора духа* који треба да управимо ка идеологији секуларног свештенства; да су западне вредности станишта бројних универзалних момената који су, штавише, побројани: слобода, одговорност, индивидуалност, праведност, једнакост, плуралност, толерантност. Посебно је наглашено да ако српска културна политика пригоне уз те вредности, она приања уз неке од универзалних потенцијала човекове егзистенције. Све је то *Пешчаник*

[255] Č[Milan Ćurčin], „Ljuba Stojanović", *Нова Европа*, Загреб, књига XXII, број 1, 16. јул 1930, 64.
[256] Милан Грол, *Из предратне Србије*, 121.
[257] Милан Грол, *Из предратне Србије*, 122.
[258] Милан Грол, *Из предратне Србије*, 111.
[259] Милан Грол, *Из предратне Србије*, 122.

морао *прикрити*, да би конструисао своју слику о српском становишту као нечему што је партикуларно а не универзално утемељено у мојој књизи.[260]

Зашто је *Пешчаник* све то *морао* прикрити? Ако је кључни моменат српске културне политике *отпор духа* који је неопходно управити *против* западних интереса, који нас угрожавају распростирањем како појединих партикуларизама тако и сопственог империјализма, ако је то неопходно учинити у име *и* побројаних западних вредности, јер оне имају универзалан карактер, онда то значи да српско становиште треба утемељити у хоризонту универзалних вредности. Отуд следи да отпор духа – који проистиче из српског становишта – има изразито универзални карактер.

Неистинито је, дакле, колонијално и апологетско схватање *Сарајевских свезака* по којем „се и сама Европа може критиковати, али... управо са европског становишта, са становишта европских алтернатива". Ово је узоран исказ затворене отворености. Јер, он је условљен *предразумевањем* по којем је могуће на више начина схватити појам европског становишта, који подразумева постојање европских алтернатива, док је неминовно само на један начин схватити – српско становиште. Зашто? Зашто оно не подразумева постојање српских алтернатива? Утолико пре што српско становиште – као што је у мојој књизи написано – наглашава разлику између европских вредности и европских интереса.[261] Када критикује идеологизовани појам европског становишта, српско становиште заснива своју критику на европским вредностима, *оно* омогућава да то буде критика из европске перспективе. Природно је да се то не види са осматрачнице *Сарајевских свезака*, будући да оне не диференцирају појам српског становишта, већ га прединтелектуално и титоистички своде на српски национализам.

---

[260] Да није тако чинио, како би ми *Пешчаник* могао приписати да тврдим како је „цео западни свет... против Срба"? Како, наиме, неко ко именује универзалне западне вредности, може цео западни свет свести на западне интересе који су – у конкретној историјској ситуацији – супротстављени српским интересима? Само тако што ће *Пешчаник* сакрити да постоји моје вишеструко помињање универзализма одређених западних вредности.

[261] Не треба занемарити ни сазнање о томе да схватање *Сарајевских свезака* није само неистинито, колонијално и апологетско него је и у дубокој несагласности са европским начинима понашања. То показује истраживање француског *Фигароа* – обављено три године *после* мог пледоајеа за српско становиште, обављено у фебруару 2014. године – по којем ће „68 одсто Француза на изборима за европске институције гласати на основу националних интереса, док ће само 31 одсто узети у обзир европске интересе", јер „чак 45 одсто сматра да ЕУ угрожава национални идентитет Француске" (*Политика*, Београд, уторак 18. фебруар 2014, 3). Ако преко две трећине француских гласача бива вођено „националним интересима", ако они гласају са француског становишта, онда је то поуздан показатељ да је мој пледоаје за српско становиште у суштинској сагласности са европском и демократском традицијом.

Зар *инсӣиӣуционална* и *државна* брига о српском језику, о његовом *инсӣиӣуционалном* положају у суседним државама у којима постоји репрезентативан број припадника српског народа, о положају ћирилице у српској културној свести,[262] није превасходно универзална човекова брига о важном моменту индивидуалног и колективног идентитета? Зар она не проистиче из велике традиције европских вредности? Шта је, онда, спорно у мојим залагањима да разноврсна брига о српском језику буде *инсӣиӣуционални* моменат српске културне политике? Има ли таквих појава у европском свету?

Постоје бројне државне и невладине организације и институције у Немачкој, које се баве негом и проучавањем немачког језика. Тако *Друшӣво за немачки језик* нуди од 1966. године језичке савете Бундестагу, немачким министарствима и државним институцијама. Његова редакција при немачком Бундестагу – *Der Redaktionsstab der Gesellschaft für deutsche Sprache beim Deutschen Bundestag* – језички прегледа текстове свих законских нацрта, предлога и смерница. Рад те редакције одређен је законском одредбом Бундестага: „in § 80a der Geschäftsordnung des Bundestags". Зар ове чињенице не показују развијену бригу о језику у немачкој јавној свести? Шта нам открива сазнање о томе да *Друшӣво за немачки језик* углавном финансирају Конференција министарстава за културу и Државно министарство за културу: „ist ein hauptsächlich von der Kultursministerkonferenz und dem Kulturstaatsminister"? Да је реч о *инсӣиӣуционалном* постављеном моменту немачке културне политике.

Околност да *Друшӣво за немачки језик* – које има бирое у свим немачким покрајинама, коме могу да се обрате за савет државне службе, приватне особе или фирме, не би ли им се помогло при решавању правописних, граматичких или стилских питања, које издаје и два часописа, које има у свакој немачкој покрајини најмање по једну филијалу – има и 52 филијале у иностранству, па има представнике на свим континентима, показује нам да постоји и *инӣернационални* моменат немачке културне политике. Тако ово друштво сарађује са *Швајцарским удружењем за немачки језик*. Зашто би – са становишта универзалних или европских вредности – била спорна наша *инсӣиӣуционална* брига о српском језику у суседним државама?

Али, сви ови чинови немачке културне политике проистичу из положаја немачког језика у јавној свести. То је право подручје на којем можемо одмерити делотворност једне културне политике. Као резултат репрезентативног истраживања, које је спровео „Институт за немачки језик" из Манхајма и

[262] Забавно је како *Сарајевске свеске* посежу за ауторитетом Павла Ивића када настоје да обезбеде успостављено првенство латинице у нашој јавној свести. Али, ако је то ауторитет којем поклањају своје поверење, зашто не следе Ивићеве назнаке – из књиге *Срӣски народ и њеӣов језик* – о католицима српскохрватског језика? Није ваљда да о томе не знају ништа?

Катедра за социјалну психологију Универзитета у Манхајму – „das Mannheimer Institut für Deutsche Sprache (IDS) und der Lehrstuhl Sozialpsychologie der Universität Mannheim“ – појавило се 17. јуна 2009. године сазнање о томе да „велика већина Немаца осећа љубав према немачком језику“, да „Немци осећају велику повезаност са својим језиком“, па је 87 % испитаних изјавило да им се немачки свиђа или веома свиђа, а 56 % процената испитаних нагласило је како су поносни на немачки језик, док 78% Немаца верује да мора више да се чини за немачки језик.

Уверен у то како не треба следити француски модел, по којем се законски забрањују англицизми, Рудолф Хоберг – председник *Друштва за немачки језик* – наглашава како једино помаже дугорочан, упоран рад, који почиње од родитељског дома и обданишта, а наставља се у основној и средњој школи: отуд у школама ваља повећати број часова немачког језика. Како из ове перспективе изгледа моје противљење – из 2003. године – смањивању броја часова *српског језика и књижевности*?

Управо таква јавна свест – како је написано у мојој књизи – природно врши непрестани притисак на *државну власт*, па је онда сасвим логично – што је објавио недељник *Фокус* 10. маја 2006. године – да се генерални секретар CSU, која је коалициони партнер владајуће CDU, Маркус Зедер заложио да немачки језик уђе у државни устав као „државни језик“: „Овиме би дали јасан сигнал да немачки језик представља врховни циљ свих напора ка интеграцији странаца. Због тога је потребно да дође до промене у нашем уставу.“ Како из ове перспективе изгледа моје садашње наглашавање неопходности да централним подручјима српске културне политике треба да припадну питања српског језика и српске књижевности? То нису, дакле, само моменти српског становишта него и чинови и настојања који могу да издрже *европска поређења*, јер су испуњени универзалним поимањем вредности.

Оваква немачка брига – вођена различитим потребама – учинила је да после енглеског и шпанског, немачки језик буде на трећем месту по броју људи који га уче. Ништа од ових настојања не смета, међутим, немачком упознавању са другим културама и народима, њиховој отворености за непознате садржаје и вредности, њиховом препознавању европских и светских традиција, па су – према Унесковој статистици – Немци шампиони у превођењу са других језика, јер нико не преводи толико књига са страних језика као Немци. (Узгред, када преводе књиге америчких аутора, знају да напишу да су преведене са „америчког“, док за књиге аустријских и швајцарских аутора стоји да су написане на немачком језику.)

Када исмејава моје наглашавање како је за двадесет година изашао само један том *Српске енциклопедије*, што је *очит* показатељ да не постоји никаква српска културна политика, *Пешчаник* не открива само своју

злу вољу према сваком културном облику српске самосвести него и своје големо незнање. Јер, културни ниво сваке средине – гласи *универзални* аксиом – мери се бројем енциклопедијских и лексиконских приручника у њој, посебно оних који су плод аутентичног знања њених институција. У таквом поретку ствари, постојање *Српске енциклопедије* представља *нуклеус* сваког разгранавања културних и лексикографских приручника. У времену од двадесет година то је било могуће остварити.

Када би проблем енциклопедијских издања био тако неутралан у односу на националну и државну самосвест не би се догодило да за само четири ратне године, током Независне Државе Хрватске, изађе пет томова *Хрватске енциклопедије*, нити би се прво издање Крлежине *Енциклопедије Југославије* појавило за петнаест година. Ништа се није променило ни у нашем времену: околност да се завршена *Хрватска енциклопедија* појавила у року од једанаест година (1999–2010) учинила је Хрватску једном од тридесет земаља на свету која има своју завршену енциклопедију. Управо чињеница да Србија за двадесет година није успела да направи више од једног тома *Српске енциклопедије* не показује само изостанак сваке српске културне политике него и *Пешчаниково* – потпуно не-универзално – настојање да сваку свест о томе уклони из јавног подручја.

Универзално утемељење српског становишта поткрепљено је – у мојој књизи – цитатом из књиге Волфа Лепениса у којем пише да чинови *отпора духа* треба да буду плод веровања у универзалне вредности. То значи да је српско становиште замишљено у духу универзалистичке мисије у којој уважавање сопственог није повезано са презиром или мржњом према другом, туђем и различитом. Као што је дописао Витгенштајна, иако га нигде у књизи не помињем, тако *Пешчаник* не опажа овај цитат Волфа Лепениса у мојој књизи.[263] Зашто? Зато што *Пешчаник* тежи остваривању западних интереса – било партикуларних, било универзалних – а не остваривању западних вредности. Отуд *Пешчанику* не одговара – пошто га разоткрива до најситнијих појединости – критика западних интереса из перспективе оних западних вредности које су универзалне. Моје схватање српског становишта управо почива на тим вредностима западних култура. Природно је што не почива само на њима, будући да је неистинито свести подручје универзалних вредности на западни свет.

---

[263] Да га је уочио и да је способан да повезује унутар процеса читања, *Пешчаник* би препознао корелацију између мог поимања „група за притисак" на јавну свест и Лепенисовог помињања способности интелектуалаца да делују колективно. Он је све то настојао да обезвреди подсмевањем, јер овакве видове ангажмана секуларно свештенство признаје само себи: поима их, дакле, наглашено не-универзално.

Ненасилност српског становишта

Да би могло бити остварено *Пешчаниково* пројектовање насилности у српско становиште – као други моменат стратегије криминализације – систематски је прећуткивана једна одредница која у мојој књизи чини неодвојиви део српског становишта. Она је проистекла из речи Милоша Црњанског – кога *Пешчаник* с предумишљајем не помиње – да треба образовати политику која не би била нимало наметљива и нимало насилна, али чисто српска, па би била посвећена – изричит је Црњански – „не Србијанцима, него Србима". Све је то детаљно – и у складу са начелом *sapienti sat* – описано у мојој књизи: ненасилност и интегралност су конституенти мог схватања српског становишта. Отуд су неистинита сва *Пешчаникова* помињања ратова и територија, сва помињања „обнове снаге за неки нови рат" као садржаја мог схватања српског становишта, баш као што је неистинит и леп пример идеолошке солидарности коју показују *Сарајевске свеске* у часу када моје схватање српског становишта оптужују како „води рат или покушава да добије рат".

Она су неистинита и с обзиром на мој предлог да у име српског становишта од окупационо-колонијалних власти увек треба измолити неко посебно право. Неоптерећен основним историјским знањима, *Пешчаник* у том предлогу види самопорицање. Јер, он не зна да су свака молба или захтев – изнесени у духу српског становишта – подношени са јасном свешћу о потчињености и српским интересима које треба очувати упркос потчињености. Тако је Исаија Ђаковић одбио да прихвати привилегију којом је цар Леополд I обухватио православне у Бугарској, Рашкој, Херцеговини и Далмацији. Јер, хабзбуршки цар у њој није поменуо многе хиљаде породица српског народа који се преселио и настанио по Угарској, Хрватској, Славонији, Срему, Барањи и другим областима. Уз помоћ и по савету грофа Ђорђа Бранковића, Исаија Ђаковић је „поднео цару представку на латинском којом га је молио да призна верску аутономију и друга права и повластице подједнако и староседеоцима и тек досељеном православном становништву у поменутим земљама и областима које намерно нису биле унете у припремљени текст привилегије". Тако је Исаија Ђаковић – рачунајући са хабзбуршком потребом за српским војницима – *молио* у корист српског становишта.

У томе је успео, будући да је хабзбуршки цар „21. августа 1690. преко Аустријске дворске канцеларије издао *прву привилегију*. Она представља основни спис државноправне природе којим се уређује положај српског народа под влашћу аустријског цара и угарског краља Леополда I. Њоме је српски народ признат као посебна политичка, односно аутономна целина, чиме је постигнуто јединство целокупног српског народа у поменутим

земљама (natio rasciana, communitas rasciana, corpus nationis).“[264] Настојања Исаије Ђаковића била су, дакле, заснована на идеји о српском становишту. Она су била супротна од налога које испоставља дух самопорицања. Јер, самопорицање почиње у моменту када се одустане од српског становишта, али се задрже сва права у вези са српском националном и културном егзистенцијом.

Да је и у *Пешчанику* остала запретана свест о размерама извршеног кривотворења, показује околност да је систематски избегавао да помене *ненасилност* српског становишта. Јер, ако бисмо реч „ненасилно“ ставили уз свако *Пешчаниково* помињање српског становишта, уочили бисмо да би та помињања постала противречна. Како реч „ненасилно“ *изворно* припада мом схватању српског становишта, онда потенцијална противречност реченица настаје услед намере коју *Пешчаник* пројектује у моју књигу. Сазнање о директном кривотворењу још увек не објашњава зашто је *Пешчанику* тако потребно поистовећивање *свакої* српског становишта са насиљем. Ту ваља разликовати *шакшички* од *сшрашеїијскої* разлога *Пешчаниковоī* понашања.

Ово поистовећивање свакако је – на *шакшичком* нивоу – погодно да би ми се могла приписати оптужба како саветујем да треба „стати на српско становиште и повести културни рат“. Ова тврдња сву своју уверљивост црпи из брисања конкретних садржаја моје књиге: остављени без мноштва доказа из којих проистичу, многи моји искази у *Пешчаниковом* тексту бивају сведени на тврдње, премда су чињенично засновани. То понекад можемо распознати и из *Пешчаниковоī* текста: када цитира како сматрам да је неопходна промена културне парадигме, јер је неопходно напуштање предодређујућег „поверења у силу“ у корист „поверења у културу“ које ваља поставити у средиште српског становишта. Ово схватање је у дубокој противречности са *Пешчаниковим* оптужбама да је моје схватање српског становишта – ратно. Јер, како човек који каже да поверење у културу треба да смени поверење у силу, да таква промена треба да утре пут *йосшейеној* промени менталитета, навика и околности, може бити неко ко обликује ратно становиште? Какав је то рат који се припрема отклањањем поверења у силу?[265]

Ако – као што је у мојој књизи учињено – универзалне (*и* западне) вредности поставимо као оно што омогућује српску културу, онда то значи

[264] *Исшорија срйскоī народа*, III-1, СКЗ, Београд, 2000, 527.

[265] Укрштај *незнања* и *сишне йодвале* чини да *Пешчаник* моју начелну реченицу о могућој супротносмерности историјског пораза и културног утицаја разуме као непосредан позив за отпочињањем „културног рата“ са суседним народима. Реч је, међутим, о подсећању на значај културног хоризонта у националној егзистенцији. То подсећање је утемељено на историјским процесима са свих меридијана, чији је класични израз однос античке Грчке и империјалног Рима.

да посебни моменти српске културе треба да буду остварени *у складу* са универзалним моментима који српску културу чине могућом. Могуће је, наравно, и друкчије становиште. Могуће је, рецимо, устврдити како нема никаквих посебних момената који би обавезивали српску културну политику, па отуд никакви посебни српски мотиви и интереси не треба да буду присутни у њеном осмишљавању, јер се српска култура распознаје у хоризонту универзалних претпоставки. То би било радикално *универзалистичко* становиште. Али, – и то је пресудно – то *није* становиште *Пешчаника*. Оно је само призвано у *Пешчаников* текст да би сакрило истинско становиште на којем се налази *Пешчаник*.

Код *Пешчаника* је, отуд, реч о квазиуниверзалистичком становишту. Јер, *Пешчаник* – као што је у мојој књизи и описано – поставља у српску културу једно изразито партикуларистичко становиште које своју „универзалност“ симулира чињеницом да не баштини српске мотиве и интересе. Отуд треба – са становишта *Пешчаника* – из српске културне политике уклонити српске мотиве и интересе, али не због универзалних мотива и интереса него због мотива и интереса на којима почива титоистичко југословенство. Који су то мотиви и интереси? Открива их *Пешчаникова* оптужба како предлажем да треба „стати на српско становиште и повести културни рат“ против суседних народа и култура.

Када *Књижевни лексикон* Миливоја Солара – у 2007. години – брише српско име из одреднице о *Хасанагиници*, што је чин и научно и морално неоправдан, онда то за *Пешчаник* није никакав знак да је културни рат у току, да је он отпочео давно *пре* сваког мог оглашавања, да су његови иницијатори с оне стране српске културе. Када се, пак, у мојој књизи овакав Соларов поступак процењује као нова станица на утрвеној стази хрватске културне политике, као појачано настојање у односу на раздобље у којем се стајало на становишту да је *Хасанагиница* „српскохрватска балада“, када промену која се одиграла оцењујем као научно неутемељену, када на тај начин враћам српско име уз *Хасанагиницу*, *не уклањајући* при том ни хрватско ни бошњачко име, онда су овај потпуни минимализам и овај изнуђени и *реактивни* потез довољни да би *Пешчаник* у њима видео мој позив да се поведе културни рат. Како *одговор* на научне неистине – које су вођене интересима хрватске културне политике – може бити поистовећен са *отпочињањем* културног рата када је тај одговор само реакција на нешто што је пре њега отпочело?

Зашто *Пешчаник* – ако је истински одан универзалним научним и моралним критеријумима – не именује одакле долази уклањање српског имена када је реч о *Хасанагиници*? Када се *уклања* српско име – то за *Пешчаник* није никакав знак да је поведен културни рат. Али, када се враћа српско име а не уклања хрватско – то је за *Пешчаник* знак да сам повео културни

рат. Нема универзалног становишта са ког је могућ овакав начин оцењивања ствари. Отуд је универзално становиште само *изговор* за *Пешчаниково* идеолошко становиште у којем је обезбеђено првенство хрватске културне политике. Оно је научно утемељено колико и *Пешчаниково* првенство над Нимцовичевим познавањем кретања шаховских фигура. Оно је, међутим, обавезујуће за наизглед толерантно *Пешчаниково* тврђење да нема ничег страшног „у томе што се на једну исту културу позива више политичких заједница“: зашто овом толерантном мишљу *Пешчаник* – макар декларативно – не обавеже Матицу хрватску и Миливоја Солара?[266] Зато што *Пешчанику* – ни у овом тексту – не пада на памет да критички осветли хрватски партикуларизам.[267] Зашто *Пешчаник* не учини тако нешто, премда би то било природно и са становишта књижевноисторијских чињеница и са истински универзалног становишта? Зато што је то *његов* партикуларизам.

Шта нам – на *стратегијском* нивоу – сви ови поступци казују о *Пешчаниковом* непрестаном поистовећивању насиља са сваким српским становиштем? Зашто је такво поистовећивање *неопходно* за *Пешчаник*? Када бисмо

[266] Колико је сам Соларов поступак у складу са новоуспостављеном нормом хрватске културне политике, показују нам чињенице које припадају времену *после* појаве моје књиге. Солар је – 1994. године – из своје *Теорије књижевности* одстранио све српске писце. То је било у складу са променом хрватске културне – и уџбеничке, јер је реч о уџбенику – норме у односу на време *пре* 1990. године. У издањима *Службеног гласника*, у години 2012, појавио се Соларов уџбеник без икакве разлике у односу на књигу из 1994. године. Није, дакле, прештампано неко његово издање из година које су претходиле 1990. години, као издање у којем је било примера и из дела српских писаца, него је српској уџбеничкој јавности понуђено издање усклађено са хрватском – културном и уџбеничком – нормом (Јован Попов, „Кроатоцентрична (југо)сфера“, *Печат*, Београд, број 256, 22. фебруар 2013, 61–64). Зар то не потврђује моја сазнања – из 2011. године – о томе да је Соларово појављивање тек наговештај поунутрашњивања хрватског становишта у нашој академској средини? Колико је сам поступак одвојен од академских критеријума и уклопљен у пожељно политичко кретање, показује садржај Соларове *Теорије књижевности*. Јер, нема никаквог *методичког* оправдања да српски ђаци и студенти уче – рецимо – о роману или о метафори лишени примера из оних књижевних дела о којима уче на часовима. Ако – на пример – уче о психолошком роману, онда ће неупоредиво боље препознавати његова општа својства када их доведу у везу са *Нечистом крви*, која је део њихове лектире, него ако их самеравају са романима које нису читали. Ово *основно* методичко правило занемарено је услед политички инструментализованог поунутрашњивања хрватског становишта у српској школској и академској средини.

[267] Колико је било истине и антиципације у овом мом закључку – из године 2012 – показали су потоњи догађаји: када су се Хрватски сабор и хрватски председник владе – у 2015. години – негативно устремили на саму чињеницу да је Српска књижевна задруга објавила *Историју дубровачке књижевности* („Српска књига која је узнемирила Хрватски сабор“, *Политика*, Београд, субота 31. јануар 2015, 12), *Пешчаник* је – баш као што сам предвидео три године раније – остао нем.

уважили – као што пише у мојој књизи – да је *ненасилност* садржај српског становишта, онда сва *Пешчаникова* приписивања насиља мом поимању српског становишта, као поимању које има своју традицију, не би била могућа. Тада би постало *очито* да тамо где помињем српска национална права – од културних до политичких – *Пешчаник* настоји да њихову универзалност потисне и прекрије на тај начин што мом схватању српског становишта приписује насилне захтеве за територијама. Када бисмо то осветлили, када би то постала видљива и делотворна компонента јавне свести, *Пешчаник* би – да би очувао привид универзалности који му је неопходан – морао посегнути за друкчијим формама прикривања.

Зашто је за *Пешчаник* пресудно да прикрије како моје схватање српског становишта почива на изричитом помињању ненасилности? Да би свако српско становиште могао прогласити за насилно. То је *Пешчаников* циљ. Зашто је он такав? Да би *унапред* – пре било каквог истраживања и осведочења, пре конкретних анализа – било оправдано свако могуће насиље према српским националним правима, чак и када та права припадају универзалном хоризонту: од културних до политичких. Отуд треба – са становишта *Пешчаника* – свако српско становиште нераставиво спојити са насиљем, да би свако насиље против српског народа – од присвајања његове културне традиције до незаконитог бомбардовања Србије – било оправдано.

Регионалност српског становишта

Као трећи моменат *Пешчаникове* стратегије криминализације српског становишта појављује се поистовећивање мог схватања српског становишта са одбијањем сваке регионалне сарадње. Сугестија коју ствара *Пешчаник* – када помиње мој допринос традицији српске мржње према суседима“ – обликована је у складу са формулом: бити на српском становиштву значи бити не-регионалан. Ова оптужујућа сугестија ношена је посебним емотивним и интересним пламеном, будући да регионална сарадња има статус *табуа* у идеолошком свету *Пешчаника*. Тако настаје мисао да – током деведесетих – „политичке платформе које су почивале на антинационалистичким и пројугословенским начелима нису у том раздобљу имале никакве шансе, што је тренд који се наставио и после 2.000. године.“ Од одлучујуће је важности да уочимо *Пешчаниково* поистовећивање антинационалистичких и пројугословенских политичких оријентација. За *Пешчаник* је, дакле, немогућа демократска и антинационалистичка политичка оријентација која не би била пројугословенска.

Отуд „југосфера“ има својства *табуа* у идеолошком свету *Пешчаника*. Када брани председника Србије од мојих критика, насталих поводом тога

што је он непримерено и неуљудно назвао насилницима и силецијама оне интелектуалце који се противе актуелним регионалним интеграцијама, што је чин несумњиво демократски мањкав, јер готово да призива деликт мишљења, *Пешчаник* прави паралелу са законском забраном – у Немачкој – оних ставова који негирају холокауст. Није најважније што се неадекватно доводе у исту раван критика регионалних интеграција и порицање холокауста.[268] Најважније је, пак, што овим изједначавањем несамеривих ствари *Пешчаник* нехотично открива да „југосфера" има значење *шабуа*: оспоравати „југосферу" значи угрожавати *шабу*.

У складу са таквим уверењем, које *йреїходи* сваком разложном процењивању конкретних прилика и односа, моје схватање српског становишта бива – код председника Србије – подведено под насилништво и хулиганизам, док код *Пешчаника* оно припада „традицији српске мржње према суседима". Оно, међутим, открива да у настојањима *Пешчаника* и председника Србије нема ни трунке слободне свести која води разложном обликовању суседских односа између држава него је реч о повратку титоистичком југословенству у којем је запечаћена хрватска доминација. Од значаја је да уочимо како *Пешчаник* у више наврата брани председника Србије од мојих критика. У том се опажању не треба заустављати на индивидуалној *изјави лојалносши* – која има своју цену, очитује свој укус, премда би ваљало да има и своју одговорност – зато што је пресудно *концейшуално* подупирање актуелне власти. Задовољан сам што је посведочено да сам *йрошив* власти коју оличава председник Србије: као што је посведочено да су *Пешчаник* и *Сарајевске свеске* за ту власт.

Јер, такво стање факата – како би казао Крлежа – показује да је, без обзира на све неспоразуме између њих, који могу варирати до статуса породичних сличности, власт председника Србије *концейшуално* – *Пешчаникова* власт: можда не најближа срцу, али довољно и неповратно блиска. Тако је *Пешчаник* ненамерно потврдио једну сугестију из моје књиге: председник Србије спроводи у нашој јавној свести – како кад, колико може, али

---

[268] Традицији самеравања онога што је несамериво, довођења у исту раван потпуно различитих ствари, приклањају се и *Сарајевске свеске*. Прећутавши како моја критика председника Србије подразумева анализу низа његових исказа и поступака који су истински показатељи друштвеног кретања које се одвија под пропагандном паролом *Евройа нема алшернашиву*, вођене жељом да оспоре моје схватање значења овог пропагандног слогана, *Сарајевске свеске* доводе њено значење у паралелу са сазнањем о неопходности човекове бриге за властито здравље. Поистоветити значење политичког слогана са неопходношћу човековог старања о себи – осим што нехотично потврђује тачност мојих закључака о ултимативном наметању које изводи секуларно свештенство – значи применити поступак *исйражњавања* опонентових ставова од њиховог истинског садржаја, да би се одбранила идеологија секуларног свештенства.

истрајно – идеологију секуларног свештенства. Отуд је дуги период његове власти могуће разумети као период *кристализације* „југосфере" као *табуа* који практично води поунутрашњивању хрватског становишта у нашој јавној свести.

И на сам наговештај да би могао бити промењен однос према дубровачком наслеђу у српској средини, на појаву књиге *Поезија Дубровника и Боке Которске* у едицији „Десет векова српске књижевности", коју објављује Матица српска, књиге у којој приређивач у предговору нигде ни језик ни књижевност не назива српским, што се може сматрати најтолерантнијим могућим односом према књижевној прошлости, дошло је до саопштења хрватског Министарства културе и Друштва хрватских књижевника. Овај вапај за Централним комитетом, ово призивање арбитра, као рефлекс титоистичког времена у којем се овакве ствари нису догађале, пошто би их Централни комитет онемогућио, добили су и своје образложење у хрватском *Вијенцу* од 5. маја 2011. године.

Ту се утврђује како је „данас... опасније но икада прије допустити инаугурирање Марина Држића и свих осталих хрватских писаца у српски књижевни канон јер то сада престаје бити интерно питање културне политике у Хрватској или питање односа двију националних књижевности. То постаје завршни процес двију канонизација у двије државе." На делу је, дакле, *нова свест* о ситуацији. Она нам открива како не могу бити истоветни облици понашања у Југославији и у Србији, премда је једнако основано посматрати ствари са српског становишта. Ову разлику у околностима треба – са становишта хрватске културне политике – на неки начин неутралисати, да би се онемогућила или обезвредила промена српског понашања. Тај начин представља регионална сарадња – са сакросанктним појмом „југосфере" – коју треба утемељити на начелима титоистичког југословенства. Зашто? Зато што ни у *Меморандуму САНУ* из 1986. године „није било могуће... експлицитно посвојење старије хрватске књижевности од стране српских књижевних хисторичара". То је најбољи показатељ како тај документ није имао ни радикалан ни разорни карактер који му се приписује, пошто је он рачунао са тим да се живи у Југославији.

Шта је – по хрватском *Вијенцу* – онемогућавало препознавање српске традиције у дубровачком наслеђу? Научна и ментална блокада је настала „због Устава из 1974 који је дјеломично укључио захтјеве Декларације о називу и положају хрватског књижевног језика из 1967. године међу чијим је потписницима био и Мирослав Крлежа. То није неважно споменути, јер је Крлежа један од арбитара у стварању хрватског књижевног канона након 1948." Ово је написао хрватски *Вијенац* у мају 2011. године. Ту су изричито потврђени моји искази о садејству максималистичких и минималистичких учесника у уношењу хрватског књижевног језика у Устав Хрватске из 1974.

године, као и моја сазнања о Мирославу Крлежи као идеолошком и културном арбитру титоистичке Југославије. То је традиција коју продужава *Пешчаник*. Да није тако, он би упозорио хрватски *Вијенац* како – када је реч о дубровачкој књижевности – нема ничег страшног у томе што више политичких заједница претендује на дубровачко наслеђе. То се, наравно, није догодило, јер је регионална сарадња – и „југосфера" – постављена као *табу*.

Недавно смо – у телевизијској емисији „Ниво 23", 13. фебруара 2012. године – одслушали дирљиву причу главног равнатеља Лексикографског завода „Мирослав Крлежа" о томе како му је председник Србије приповедао о некима од својих предака који су се давно настанили на Хвару. То је изгледало као више или мање укусна љубазност или разметљивост говорника. Испод површне разбрбљаности, човеку је остављено да наслути механизам образовања *одлука* које настају у нашој средини: *присност* са председником Србије – која се *јавно оглашава* – као да отвара сва врата.

О *правцу* у којем воде те одлуке сазнали смо из равнатељеве жалбе на околности у којима Крлежа није довољно поштован у Хрватској: у мери да је књига његових *Маргиналија*, које на светлост дана излазе из пишчевог архива, морала бити објављена у Београду. До тога је дошло када су „господа из *Службеног гласника*, директор Слободан Гавриловић и уредници Гојко Тешић и Милојко Кнежевић, показала занимање и упућеност, једноставно речено наручили су ту књигу". Ако *Службени гласник*, као српски државни издавач, који финансирају порески обвезници, *наручује* Крлежине *Маргиналије*, онда је то *накнадна* потврда моје тезе о правцу који је заузела српска културна политика. Јер, ово сазнање долази после објављивања моје књиге.

Занимљиво је да се – како каже равнатељ – у Загребу „очито не држи да би нови Крлежини текстови имали што казати, иначе би преузели већ готово издање".[269] Не само да хрватски издавачи – ни државни – нису желели да објаве Крлежине *Маргиналије* него они нису желели да преузму готово издање које је урађено о трошку српских пореских обвезника. Какав интерес има Србија да реафирмише Крлежин положај у Хрватској? То може бити јасно само онима који следе обнову титоистичког југословенства у Србији.

Зашто нам се – из дана у дан – сугерише како је Крлежа запостављен и заборављен у Хрватској? Зашто нам непрестано понављају како „за ових последњих 20 година он не само што овде није постојао, већ није постојао ни тамо", јер „осим његовог гроба на *Мирогоју*, он не постоји", будући да „као аутор потпуно је поражен".[270] У чему је смисао оваквих упозорења? Није то лако докучити. Јер, знамо ли како је заступљен Коцбек у Словенији?

[269] „I hrvatska i srpska kultura imaju problem s Krležom", *Danas*, Beograd, subota-nedelja 3-4. mart 2012, XIII.

[270] „Miroslavljevo jevanđelje apokrifna verzija", *Danas*, Beograd, subota-nedelja 12-13. maj 2012, XII.

А Сајферт у Чешкој? А Милош у Пољској? А Пастернак у Русији? Ако нам ништа о томе не говоре, ако ништа од тога не треба да нас дотиче, зашто би нас дотицало какав је Крлежин положај у Хрватској? Ако нам се *само* то упорно понавља, онда је ту скривена назнака како би *што* ипак требало да нас се дотиче, да то сазнање треба да нас подстакне на акцију.

То значи да српска јавна свест треба да помогне Крлежино литерарно оживљавање у Хрватској. Да би тај захтев био остварив, неопходан је сасвим одређен правац српске културне политике: он се састоји од обнове титоистичког југословенства. Без тако подешеног кретања српске културне политике, не би уопште била могућа ова скривена београдска брига за Крлежину судбину у Хрватској. Али, не би била могућа ни потпуна посвећеност државних инструмената – новчана и медијска подршка – овом пројекту. Тако видимо да *тек* на широј културној подлози, на разуђеној мапи укрштених културних и медијских дејстава, која трају годинама, бива могућа државна акција. Није овде реч о индивидуалним прегнућима заљубљеника у његово књижевно дело, већ је реч о државним инструментима који подупиру један сасвим не-књижевни циљ. Зато је то – политика.

Док критичко издање целокупних дела Милоша Црњанског представља приватни подухват његове Задужбине, који се одвија тако што она учествује – равноправно са свим другим издавачима – на општим конкурсима, њеним прављењем заједничких подухвата, уз помоћ једне или друге адресе, по прилици, без икаквог трага по којем би господа из *Службеног гласника* могла доћи на помисао да *наруче* неку од неурађених књига критичког издања, у којој би се појавиле и никад објављене верзије из пишчевог архива, дотле српски порески обвезници финансирају објављивање Крлежиних *Маргиналија* услед тога што – по речима главног равнатеља – нема никаквог интересовања за тај подухват у Хрватској. Зар то не показује на који се начин одвија поунутрашњивање хрватског становишта у српској јавној свести? О озрачју које председникови преци, отишли на Хвар, бацају на наше животе, остаје да сведочи – како је описана у мојој књизи – његова неугасла жеља за светиоником.

Да су *Пешчаникова* настојања друкчија од табуизирања „југосфере“, онда не би могао бити проблематичан став из моје књиге по којем „сви могући облици односа – регионални односи, 'југосфера', односи са Западом, односи са Русијом – морају постојати и унутар српског становишта. Јер, они су потребни и реални односи живота.“ Он, наиме, зорно показује колико је неистинита како представа коју *Пешчаник* ствара о мом схватању српског становишта, тако и тврђење *Сарајевских свезака* да оно почива на „нарцисоидном аксиолошком изолационизму“. Ако су те представе неистините, оне нису немотивисане: шта истински смета *Пешчанику* у мом схватању српског становишта? Оно што је одговорно у односу на елементарну

егзистенцијалну самосвест, јер подразумева рационално процењивање прилика и околности, од микроструктуре до макроструктуре: „на један начин се ти односи образују – макар и у микроструктури – ако се у том светскоисторијском процесу учествује са културно утемељеном свешћу о српском становишту, а на други начин ако те свести нема." Овај став смета *Пешчаниковом* настојању да *табуизира* појам „југосфере" и да преко насилно одржаваног *табуа* – као у доба српских „либералних" комуниста и титоистичког југословенства – обезбеди хрватску доминацију у српској јавној свести. Отуд непрестано криминализовање српског становишта.

Вредности српског становишта

У настојању да све могућности српског становишта сведе на политику деведесетих, *Пешчаник* открива далекосежну намеру да из јавне свести уклони било какво знање о грађанској традицији српског становишта. Иако у овој намери постоји особен укрштај свих претходних момената, овај четврти моменат стратегије криминализације доноси и нешто ново: он, наиме, настоји да наметне неистиниту вредносну перспективу када је реч о српском становишту.

У том настојању *Пешчаник* се налази у битном дослуху са загребачким *Новостима*. Сродност њихових аргументација не треба да нас наведе на помисао да је *Пешчаник* плагирао загребачке *Новости*. Реч је, наиме, о избору по сродности, о важном сусрету истих духова, о некој врсти породичних сличности, о – у мојој књизи описаном – историјском процесу поунутрашњивања хрватског становишта у српској јавној свести. Јер, загребачке *Новости* – у броју 627, од 24. 12. 2011. године – посветиле су пажњу говору који сам одржао у Чачку, на конвенцији политичког покрета *Двери*. У њиховом коментару – као и у *Пешчаниковом* тексту – има елемената који показују константе хрватске културне политике. То се, међутим, може раскрити тек када се пробијемо кроз шипражје личних обезвређивања.

Нека међу њима усмерена су ка оспоравању моје *стручности*, јер је то погодан увод у свеукупно оспоравање мог јавног деловања. То је поступак на којем је потом нарочито инсистирао *Пешчаник*. Тако загребачке *Новости* помињу „предавање др Мила Ломпара, стручњака за књижевност 18. и 19. века, а посредно и за Црњанског". Овде се очитује *административно* схватање стручности, по којем је човек стручан за оно што предаје а не *и* за оно о чему пише. Овакав начин мишљења, у којем администрација претеже над духом, показује како су начела употребљивости и учинковитости – као битни моменти моћи – оно што заокупља пажњу секуларног свештенства и што, штавише, вредносно претеже над сваком оригиналношћу и посебношћу. Идеологија секуларног свештенства почива, дакле, на *вредносном*

преокрету: није вредно оно што је оригинално (дух) него је вредно оно што је ефикасно (моћ). Отуд отпор идеологији секуларног свештенства представља духовни отпор јавном наметању оваквог преокрета (суноврата) вредности. Јер, куда би нас одвео овакав начин расуђивања ако бисмо га применили на европску традицију?

Из околности да сам написао три књиге о Црњанском следи да сам *непосредно* – а не посредно – посведочио своју стручност када је реч о његовом делу. То сам учинио онако како сам у три књиге о Његошу – а не радним местом на Филолошком факултету – посведочио своју стручност за српску књижевност XVIII и XIX века. Чиме су загребачке *Новости* посведочиле своју стручност у овим стварима, када су већ прегле да процењују моју стручност? Ничим. Али, то је човекова судбина у идеолошким световима, било да су они титоистички или *Пешчаникови*, било да припадају класичном или модерном нихилизму: не само да *ништа* непрестано посматра човека него оно постаје власно и да га процењује.

Тако *Пешчаник* закључује – са негативним подтекстом – да је „Деретић... у Ломпару добио достојног наследника, који без остатка потврђује континуитет интегралне српске академске мисли". Суд о мојим везама са књижевноисторијском оптиком Јована Деретића – суд који изазива моје највеће задовољство – изнела је и описала компетентна критика.[271] Тај суд, наравно, није *Пешчаников* изум. Одакле би, уосталом, то њима и пало на памет? Њихов допринос је у негативном подтексту којим обележавају Јована Деретића. Управо нам то открива какав је *вредносни преокрет* који нам намеће секуларно свештенство. У том суноврату вредности је могуће да неко ко у науци о књижевности – а посебно када је реч о историји књижевности – не представља ништа, будући да није урадио ништа, чак ни нешто што би као рђаво могло претендовати да буде макар уочено, *негативно* означава човека који је написао читав низ јединствених књига, посвећених Доситеју и Његошу, историји и поетици српске књижевности, српској народној епици и српском роману. То је идеолошки свет који нам *Пешчаник* нуди као вредносни пројекат будућности. Он – како је написано у мојој књизи – оличава идеал секуларног свештенства: фасада која крије блато.

Осврћући се на околност да сам указао како Срби са окупираног Косова и Метохије – тражећи заштиту од руске државе, иако су српски држављани – *понављају* речи и молбе које је још 1705. године, у писму руском царском саветнику Головину, изрекао патријарх Арсеније III Чарнојевић, загребачке *Новости* наглашавају како је било „питање тренутка када ће неко у захтеву Срба са севера Косова за руским држављанством препознати неке

---

[271] Радивоје Микић, „Његош у хоризонту модерних времена", *Печат*, Београд, број 147, 31. децембар 2010, 60–63.

старе наративе који су у роману Милоша Црњанског 'Друга књига Сеоба' доживели 'милост уобличења' али и сурово дезилузионисање, које ће поменути интерпретатори Црњанског оставити изван видног поља". Овај исказ не подлеже непријатном искушењу да се осврне на чињенице, будући да сам *йрви* – у критичкој рецепцији Црњанског – писао како о ироничној контекстуализацији патријархове посланице у *Другој књизи Сеоба*, тако и о иронично-гротескним контекстуализацијама косовског завета и национовог удеса у великом роману Милоша Црњанског.[272]

После обезвређивања моје стручности долази стручно-политичко обезвређивање као *йрелазни йошез* у заснивању класичног становишта хрватске културне политике. Тако се наводи моја реченица о неопходности бављења „оним централним питањима нашег националног идентитета која су најбоље изражена у магистралном роману Црњанског 'Сеобе', али и Јасеновцу као нашој трагедији XX века". На основу таквог мог исказа закључује се како спајам неспојиво, будући да „'Сеобе' Црњанског немају никакве везе са Јасеновцем".

У мојој реченици постоји граматичка *множина*, јер употребљавам реч „питања". Она обележава да су централна питања српског идентитета везана за значење *сеоба* у српској историји – по тачној речи Сретена Марића: „Црњанскове *Сеобе* носе наслов наше судбине"[273] – и за искуство *геноцида*. То *су* два питања. Да се она разликују, видимо по положају везника *али* у мојој реченици. Јер, речено је: у *Сеобама, али и* Јасеновцу. Овде *али* обележава, дакле, нешто *различишо*, а не истоветно у односу на *Сеобе*. Са тим је сагласно и одређење о Јасеновцу „као нашој трагедији XX века": како су *Сеобе* везане за XVIII век, онда је јасно да је Јасеновац нови моменат у искуству колективног идентитета, моменат који је донео XX век. У том духу је употребљен везник *и*. Јер, колективни идентитет одређују *сеобе*, али – као нешто различито од њих – *и* Јасеновац. То *друго* – које обележава везник *и* – долази у XX веку.

Ако се, пак, сетимо претходног оспоравања моје стручности, онда весело-сажаљив осмех може побудити изричитост загребачких *Новосши* које тврде „како 'Сеобе' Црњанског немају никакве везе са Јасеновцем". Јер, *сшручна кришика* је показала како се у *Хийерборејцима* обликује особен однос према папи Пију XII. То је папа који је – по речима његовог биографа Џона Корнвола – одобравао „клања православних Срба", која „остају један од најстрашнијих цивилних масакра познат у историји". Отуд се појављују

[272] Milo Lompar, *O završetku romana*, Rad, Beograd, 1995, 36, 88–89, 146–162; Мило Ломпар, *О заврешку романа*, Друштво за српски језик и књижевност Србије, Београд, 2008, 71, 122–124, 211–228.

[273] Сретен Марић, *Разговори*, приредио Зоран Стојановић, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1986, 201.

у *Хиперборејцима* прецизне приповедне алузије на чињенице *покоља* у Другом светском рату код нас.[274] Тим чињеницама *покоља* свакако припада Јасеновац. Или не?

Како су *Хиперборејци* интелектуални и духовни темељ *Друге књиге Сеоба*, јер су настајали напоредо са романом о Исаковичима, *али* и *Романа о Лондону*, онда алузије у њима показују да су основана сазнања старије стручне критике – о којима загребачке *Новости* и *Пешчаник* природно не знају ништа – да постоји актуелност Црњанскових алузија на сукоб католика и православних у *Другој књизи Сеоба*. Актуелност тих алузија приповедно обухвата и догађаје Другог светског рата. Тим догађајима свакако припада Јасеновац? Или можда не припада, ако тако мисле загребачке *Новости* као „самостални српски тједник"?

Кривотворење Црњанског има више различитих димензија. Али, политичко кривотворење његових уметничких текстова почива на особеној форми идеолошке (затворене) отворености коју узорно очитује Радомир Константиновић. Недавно је – после појаве моје књиге – објављен његов некролог Црњанском из 1977. године. У њему Константиновић описује „најбитнијег Црњанског": „Био је то дух човека који је прошао кроз пакао рата и који је ту, подједнако, нашао и свој анархистички анти-национализам, тако изузетно значајан у овој поезији, и митологију оног војвођанства које, као уклето, и оличено у Вуку Исаковичу из грандиозног романа *Сеобе*, осуђено је да гине за туђ интерес и туђ рачун."[275] У овој реченици постоји прецизна алузија на главног јунака *Сеоба* и, штавише, на сасвим препознатљиву реченицу из романа Црњанског.

Издвојена већ у наслову седмог поглавља *Сеоба*, ова реченица постоји у доживљају Вука Исаковича који, сабирајући своје негативно искуство, „увидев да му је живот прошао и да га више поправити не може", помишља и на „ниску судбину свих тих, који су пошли са њим и који ће или изгинути, или се вратити тамо у блато, све по туђој вољи и за туђ рачун".[276] То је текстуална евиденција алузије Радомира Константиновића. Ко су, дакле, ти људи који су пошли за Вуком Исаковичем? О њима – у најближем приповедном суседству ових речи – остављено је довољно прецизних препознавања. Тако „по логорима Срба отпоче, још истог дана, дрека уз јеку гусала, лелекање и ђискање у колу".[277] У маштањима Вука Исаковича, они ће као „његови војници бити одевени у неко нарочито свечано и гиздаво одело,

[274] Мило Ломпар, *Аполонови путокази*, 129–131.
[275] Radomir Konstantinović, „Lik Miloša Crnjanskog", *Danas*, Beograd, subota-nedelja 5-6. novembar 2011, specijalni dodatak, X.
[276] Милош Црњански, *Сеобе*, Дела, том III, књига 8, Задужбина Милоша Црњанског, Београд, 1996, 113.
[277] Милош Црњански, *Сеобе*, 107.

па ће тако, у круг, обићи ратиште и царевину, на видик целоме свету, који ће узвикнути: гле, Срби!“[278] Каква је, онда, њихова митологија као оно што их предодређује из дубине времена? „Тај новац је разделио војницима, уз прикладан говор о Великомученику Цару Лазару.“[279] Ово су најближа контекстуална сидришта Константиновићеве алузије.

Одакле долази његова мисао о митологији војвођанства које је оличено у Вуку Исаковичу? У *Сеобама* нема ни такве речи, пошто се не помињу ни Војводина ни војводство. То је логично. Јер, ти појмови припадају српској историји XIX века, док је радња романа Црњанског ситуирана у епоху Марије Терезије: у 1744. годину. У то време нема никакве свести о *војвођансшву*. Сáма одредница није, дакле, дошла ни из историјске ни из књижевне димензије романа Црњанског. У *Сеобама*, пак, има – што је историјски и књижевно мотивисано – веома много елемената српске националне традиције: и у Вуку Исаковичу (посебно), и у другим ликовима, и у психологији маса.

У ком свету, у којој отворености, у каквој универзалности живимо и којом је опијен наш дух, када не желимо да – наглашавајући сасвим препознатљиву приповедну чињеницу код Црњанског – употребимо реч *срйсшво*? Зашто Радомир Константиновић – иако све приповедне чињенице воде у том смеру – не жели да каже како је митологија српства оличена у Вуку Исаковичу? Одакле ова потреба за *изменом* речи Црњанског у срцу казивања *о* Црњанском? У којој праосновној нелагодности пулсира овај Константиновићев импулс?

А, потом, неумитно, долази онај други покрет, који сведочи о строго контролисаној отворености: на истом месту где је избрисао сваки траг речи *срйсшво*, он ситуира – без икаквог упоришта у роману Црњанског – уместо речи *срйсшво*, тако неприхватљиве (а зашто?, а откуд?, јер то се збива у 1977. години), реч *војвођансшво*. Он не оставља празнину, белину, лакуну, паузу, јер све би то можда довело до питања о чему је заправо реч у митологији коју оличава Вук Исакович. Он не уписује ни безличне појмове као што су човек и човештво. Јер, вођен поривом за конкретношћу као лажном конкретношћу, као симулацијом конкретности која је њено лажно стварање, он дописује *војвођансшво*.

Зашто је – у 1977. години – допуштено казати да је *војвођансшво* гинуло за туђ интерес и туђ рачун, а није дозвољено поновити – за Црњанским, јер о њему је реч – да је *срйсшво* гинуло по туђој вољи и за туђ рачун? Зашто је *срйсшво* – и у роману Црњанског – заувек под сумњом? Константиновић, дакле, у дубокосежној традицији титоизма, *йонишшава* присуство српске традиције у роману Црњанског, да би *уйисао* митологију непостојећег

[278] Милош Црњански, *Сеобе*, 110.
[279] Милош Црњански, *Сеобе*, 103.

војвођанства у *Сеобе*. То иде у сусрет културнополитичком очекивању које настоји да Црњанског – колико год је могуће – одвоји од магистралне српске традиције, јер се она своди на *србијанство*: она се кривотвори у духу титоистичког југословенства.[280]

У духу ове затворене отворености, као најдубљег темеља идеологије секуларног свештенства, у духу ове идеолошке отворености – у чије постојање се уверавамо и *после* појаве моје књиге – саткана је и мрежа стручних и стручно-политичких обезвређивања коју примењује и *Пешчаник*. Јер, неопходно је што далекосежније потиснути Црњанскову идеју о *српском становишту* као могућем темељу српске културне политике. Та идеја је, наиме, *спорна* управо са становишта титоистичког југословенства као инструмента хрватске културне политике. А то је – иза квазиуниверзалистичке фасаде – скривено и истинско становиште како загребачких *Новости* и *Сарајевских свезака* тако и *Пешчаника*. Јер, околност да се Милош Црњански – због речи написаних 1934. године – чини одговорним за ствари са којима није имао никакве везе и од којих су се многе одиграле давно после његове смрти представља *рефлекс* дубоко укорењене представе о њему коју је деценијама учвршћивала комунистичка идеологија и хрватска културна политика.

Свакако да загребачке *Новости* негативно помињу Црњанског зато што – не пропуштајући прилику да обнове једну традицију – рачунају на комплименте у свом окружењу.[281] Од већег је, међутим, интереса сазнање о томе да се

[280] Карактеристичан пример начина на који је написана књига *Mi pa mi* представља околност да у њој – крај све зажарености да се одбрани Константиновић од мојих сасвим прецизних и документованих примедби – нема ни речи о овој ствари: као ни о толиким другим примерима. Нема, дакле, никаквог одговора на моје питање: одакле *војвођанство* у овом фалсификовању Црњанског? Како онда можемо веровати у пуку тврдњу колонијалног апологете да „сваки историјски пример" који се наводи у мојој књизи „одсечен је од стварне историје као сплета сложених узајамности" (*Mi pa mi*, 199)? Ако је *сваки пример* проблематичан, зашто је изостала анализа *макар* једног примера: рецимо, овог примера? Ако је максима духа самопорицања да *све што је српско треба свести на србијанско*, онда Константиновић *остварује* и *примењује* формулу духа самопорицања, јер из *српства* избацује све осим србијанства: он то чини тако што уводи *војвођанство* упркос сваком оправдању и разлогу. Ово поунутрашњивање практично-политичких налога који владају у 1977. години омогућено је услед постојања идеолошке отворености као унутрашњег стања духа, као језгра духа самопорицања, који надахњује обрачун са српском грађанском традицијом. То је чин којим се унутар српске културе поништава – противно сваком разлогу и оправдању – њен садржај: како се то одвија у њој, логично је да употребимо реч *само*, као што овако ситуирано *војвођанство* представља знак једног *порицања*. То је, дакле, самопорицање као остваривање једног спољашњег циља унутар српске културе: као њеног циља.

[281] Није нимало чудно што је у загребачким *Новостима* – у броју од 8. јула 2012. године – поред мог колатералног жигосања због помињања српског становишта и нешто опширнијег проказивања Радована Самарџића због књиге о косовском опредељењу, дошао под удар

Црњански не помиње у *Пешчаниковом* тексту нити у *Сарајевским свескама*, премда је реч о карактеристичним варијацијама које се могу развијати највише до статуса породичних сличности. Зашто је, дакле, карактеристичан поступак који појам *српског становишта* везује за моју књигу, али не и за Црњанског који је – још у међуратном периоду – афирмисао тај појам?

Ако би секуларно свештенство критику *директно* проширило на Црњанског, онда би доспело у сувише очигледну везу са критичарима Црњанског из 1935. године. Тада би се обелоданило како секуларно свештенство баштини две традиције критике како Црњанског тако и српског становишта. Комунистички надахнути пропагандисти су Црњанског – због српског становишта, али и због других ствари – именовали као „фашисту". Критичарима моје књиге не одговара препознавање њихове блискости са овом бољшевичком традицијом која им је прирођена.

Али, сама блискост се ненадано објави упркос њиховом настојању да се сакрију под други идеолошки плашт. Тако раздрагани дух *Пешчаника* није издржао да – у емисији од 9. марта 2012. године – јавно не огласи како има разумевања за терор који је завладао у Београду после 20. октобра 1944. године. Био је то терор у којем су толики људи без суда побијени: Светислав Стефановић, Григорије Божовић, Милан Тривунац, Бранко Поповић. Када каже да има разумевања за *такав терор*, човек у сопствену политичку адресу – у данашњици – укључује спремност на *терор*. Отуд је очито не само *порекло* секуларног свештенства него и оно на шта су они спремни ако се укаже прилика: *терор*.

Уклањајући Црњанског из везе са српским становиштем, они свакако скривају сопствену везу са бољшевизмом. Али, и са оним што га у нас неизоставно прати: са титоизмом. Који чинилац конструише претварање бољшевизма у титоизам? Недавно су – после појаве моје књиге – у

и мајор Драгутин Гавриловић. Овај командант пука који је славно бранио Београд 1915. године, који је тада изговорио легендарну и ултимативну беседу препознат је као – лицемер. Зашто? Зато што је – рањен при одбрани Београда – преживео сам рат и „дочекао крај Другог светског рата". Требало је – сугеришу нам загребачке *Новости* – да га никако не преживи *после* такве беседе. Неким људима – пред моралном непоткупљивошћу загребачких *Новости* – није од помоћи ни када страдају и бивају рањени у боју. Не треба, међутим, сметнути са ума дубокосежну *генезу* овог ниподаштавања Драгутина Гавриловића. Јер, после уласка совјетске војске и партизанских корпуса у Београд, 20. октобра 1944. године, стари мајор је – због своје униформе – злостављан од скојевских одличника. Ова основа има и своју „либералну" надградњу. Јер, „Бранко Пешић је имао обичај да каже, да што се њега тиче, он би одавно подигао споменик браниоцима Београда и мајору Гавриловићу, али се са тим не слаже Бора Павловић који је био председник Градског комитета СК и врло значајна и утицајна личност руководства либерала, сматрајући то за српски национализам" (Душан Чкребић, *Поглед искоса*, 266). То је духовно и титоистичко *тле* са којег загребачке *Новости* не пропуштају прилику да жигошу моје схватање српског становишта.

Политикином фељтону о Кочи Поповићу, поновљени комунистички стереотипи о Црњанском као „фашисти". Када је указано на чињенице које доводе у сумњу ове стереотипе, фељтониста *Политике* је себи допустио да утврди како је национализам из *Идеја* „разорио неке државе".[282] Ова алузија открива *менталну везу* некадашњих комуниста и садашњих прогонитеља српског становишта. Како су *Идеје* излазиле 1934 и 1935. године није јасно које је државе њихов национализам могао разорити. Јер, у том времену, разарању Краљевине Југославије биле су посвећене две идеологије које су биле предмет критике у *Идејама*: комунистичка и усташка.

Одредницу „фашистички" Црњанском је даровала комунистичка пропаганда, али и пропаганда једног Савића Марковића Штедимлије, који ће постати сарадник Павелићевог режима, да би – у 1971. години – добио прилику да у загребачком *ВУС*-у подржи рушење Његошеве капеле. Као што фељтониста *Политике* баштини – својом оценом *Идеја* – све ове традиције, тако данашњи прогонитељи српског становишта, какво је изложено у мојој књизи, на тим традицијама заснивају своју критику. То показује да они теже укидању демократских садржаја јавне свести, све до оглашеног разумевања за многоврсне форме насиља и – чак – терора, у корист интереса хрватске културне политике.

Сви су ти моменти присутни у загребачким *Новостима*: „Професор се том приликом није запитао због чега је толико пута већ дошло до понављања неких историјских безизлазних ситуација, већ је нагласио да ту нову политику, по угледу на неке ставове Црњанског, треба сагледавати *са српског становишта*. То, међутим, није новост у српској политици која је под том егидом вођена последњих деценија, и то не само током деведесетих. Са *српског становишта* се сагледавала стварност и на Осмој седници 1987, са истог становишта је Милошевић реаговао шест месеци раније у Косову Пољу. Са *српског становишта* је писан Меморандум САНУ-а 1986, са тог становишта је уследио одговор на албанске демонстрације 1981, са тог становишта је читан Устав из 1974, а такође је и одговор српским либералима проистекао са тог становишта. У марту 2003, са тог становишта је усмерен снајперски хитац у двориште Владе."

Треба опазити да загребачке *Новости* сву наводну разорност српског становишта повезују са различитим и разнородним догађајима, који су се одвијали у удаљеним временима и чије су условљености често несагласне. Сви, дакле, који говоре о српском становишту треба да буду поистовећени упркос великим разликама између њих, између времена у којима су се оглашавали. Карактеристично је да се сви побројани примери у загребачким *Новостима* везују за *комунистичку* употребу српског становишта: они се

[282] *Политика*, Београд, уторак 24. април 2012, 15.

протежу од 1971 до 1987. године, са битним додатком у марту 2003. године. Није јасно како би Црњански – као истински и оглашени антикомуниста – могао бити одговоран због њиховог појављивања.

Јер, није Слободан Милошевић дошао на власт из емиграције, нити из Српске православне цркве него из Савеза комуниста чији је негдашњи секретар била Латинка Перовић. На тој вишедеценијској подлози образоване су – како каже Јасперс – укупне политичке прилике и начин живота становништва који се испољио у страховитим несрећама деведесетих. Отуд није основано *Пешчаниково* тврђење да га – у својој књизи – селим на комунистичко становиште. Јер, њега су на власт довели партијски другови Латинке Перовић: они људи о којима је она – и пре и после његове власти – похвално говорила. Како је могуће да су сви они вредни хвале, док само он не ваља?[283]

Није српске „либералне“ комунисте сменила нека српска традиција него њихови партијски другови одани – као и они који су били смењени – другу Титу. Није српско становиште криво што је Устав из 1974 донет у *једнопаршијској* диктатури, без слободе политичког организовања, без слободе штампе, у репресији која је била праћена затворским казнама за оне који су се противили том Уставу. Није тајна да Црњансково поимање српског становишта изричито помиње политику „која би била ни мало наметљива, ни мало насилна, али чисто српска“: управо то је и у Чачку изговорено. Како се такво становиште могло повезати са *оружаним* акцијама *југословенске* војске, осим ако загребачке *Новосши* не сматрају да су албанске демонстрације у 1981. години – које нису изазване никаквим српским акцијама нити уставним променама – биле изведене са српског становишта? То би било сасвим непознато и отуд оригинално решење.

Природно је да ни *снајйерски хишац* у дворишту владе – у марту 2003. године – не може бити у вези са Црњансковим поимањем српског становишта које предлаже политику која би била „ни мало насилна, али чисто српска“. Овај пример има обавезујући значај у идеологији секуларног свештенства. Отуд *Пешчаник* не само да следи врсту аргументације коју износе

[283] Карактеристичан је пример Душана Чкребића: овај негдашњи високи функционер титоистичког поретка у последње две деценије, човек који је био на *свим* највишим државним и партијским функцијама у Србији, човек који је директно подржао партијске промене на Осмој седници ЦК СКС 1987, који је плачно давао и повлачио оставку на место члана Председништва ЦК СКЈ, појављује се – у исказима Латинке Перовић – лишен било каквог критичког осветљавања, макар и ретроспективног, већ је искључиво посматран као поуздан и поверења достојан мемоариста: Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, Beograd, 2010, 54, 56, 64, 155, 195, 209, 297. То је начин на који се Слободан Милошевић издваја из *комунисшичке* и ситуира у *срйску* традицију.

загребачке *Новости* него и понавља њене конкретне садржаје. Тако *Пешчаник* пита: „Са ког је становишта пуцано у премијера Србије у марту 2003?" Нисам склон да нагађам о природи политичких убистава. Неразмрсиви сплет планова, поступака, догађаја, последица ствара сазнање о неодгонетљивој политичкој позадини убиства Фрање Фердинанда.[284] Управо је та неразабирљивост омогућила бројне злоупотребе у дискусијама о кривици за Први светски рат.

То би могао бити довољан одговор на *Пешчаников* прекор који ми је упућен: „Он је потписао захтев да се Војислав Коштуница не испита у вези са атентатом на премијера. Да ли је та петиција проистекла из српске културне политике?" Она је проистекла из онога што у њој пише: „Осуђујемо као недостојан чин покушај да се Војислав Коштуница повеже са убиством премијера Зорана Ђинђића. На овој начин се не може нарушити углед Војислава Коштунице, већ држава саму себе извргава руглу. Позивамо одговорне државне власти да прекину ову неразумну кампању против Војислава Коштунице и да криминалце траже и нађу међу правим криминалцима."[285] Околност да сам дао оставку *влади* Војислава Коштунице – 31. марта 2006. године – а да сам потписао петицију у заштиту Војислава Коштунице у марту 2011. године, када је он био већ *три* године у најдубљој *опозицији*, показује у чему се огледа доследност у практичној примени начела усвојених у деведесетим годинама прошлог века. Она подразумева *и* непрестано противљење иницијативи коју подноси добри дух *Пешчаника*: онај београдски адвокат који је – из Њујорка, 1993. године – тражио бомбардовање Србије, који је – у мом доживљају – нерастављиво сплетен са погинулим цивилима у Варварину и Грделичкој клисури, са од бомбе убијеном трогодишњом Милицом Ракић у Батајници. Он се појављује као човек који никада није исказао било какво – макар метафизичко – осећање кривице.

Пешчаник, међутим, самоуверено прелази на терен политичког истраживања премијеровог убиства, он иследнички захтева да о томе кажем своје мишљење и упућује ми готово полицијски изазов у тој ствари. Отуд *Пешчаник* понавља и питање и одговор загребачких *Новости*: „Са ког је становишта пуцано у премијера Србије у марту 2003? Ја бих рекао са становишта националне политичке оријентације. Ломпар би могао да пита како ја то знам." Никада не бих могао поставити такво питање: неко ко боље од Нимцовича *зна* како и кад се покрећу шаховске фигуре природно је да располаже знањима и из свих других области.

---

[284] Владимир Дедијер, *Сарајево 1914*, Просвета, Београд, 1966.

[285] *Печат*, Београд, бр. 157, 18. март 2011. године. – Одлуком тужилаштва „одбачена је кривична пријава против Војислава Коштунице" (*Политика*, Београд, субота 10. март 2012. године, 9).

Уведен у поље политичких процена о убиству српског премијера, мимо икаквог контекста моје књиге, унео бих више тонова и валера у целу ствар, уместо да прионем уз монохрому *Пешчаникову* тврдњу да је на премијера Србије пуцано „са становишта националне политичке оријентације". Јер, премијер је убијен у часу када се његово – иначе кривудаво – политичко кретање примицало српском становишту. Тако је премијеров кабинет – 9. јануара 2003. године – саопштио да Србија тражи – када је реч о Косову и Метохији – исте територијалне гаранције које су дате Босни и Херцеговини. Поводом премијерове изјаве *Шпиглу* да ће Србија тражити одређивање нових граница на Балкану „ако косовски Албанци наставе да инсистирају на независности покрајине", Европска унија је званично саопштила да се не може „на било који начин... повезивати судбина Босне и Херцеговине и Косова".[286] Овде је на делу озбиљно политичко размимоилажење услед премијеровог приближавања српском становишту. Само *три* дана доцније, премијер је у *Политици* критикован због тог приближавања: из пера *Пешчаникової* аутора.[287] Зар то не значи да је критикован са становишта *Пешчаника*?

Али, *дан* потом, *Политика* извештава како је премијер – поводом интервјуа *Шпиглу* – рекао да и даље стоји иза своје изјаве. И наставио: „Дејтонски споразум утврдио је принцип административних а не националних граница, и то се примењује свуда осим у случају Србије. Не може Србија да буде монета за поткусуривање жеља свих народа који су икада живели на Балкану, и зато то питање треба радикално поставити."[288] *Четири* дана доцније, премијер је остао код ове своје изјаве,[289] да би *три* дана касније оценио како „међународна заједница једно говори а друго ради".[290] Садржај ових изјава открива континуиране трагове премијеровог примицања српском становишту.

Они се постепено повећавају и доводе до интервјуа који је премијер дао бањалучкој телевизији десетак дана пре убиства. Тада је саопштио како „ми нисмо вечита монета за поткусуривање свих интереса", јер „у Хрватској и БиХ неповредивост граница, право само унутар заједничке државе", док је „у Србији обрнуто". Указао је и на међународне импликације овакве неуравнотежености: „ако желите да створите сада албанску државу, у 21. веку, на територији која припада држави Србији, онда ћете отворити поново процес који сте мислили да сте Дејтоном затворили." Нагласио је како „нема шансе да пристанемо на било шта што није у нашем интересу."

---

286 *Политика*, Београд, четвртак 9. јануар 2003, А1.

287 Иван Торов, „Подгрејавање Косова", *Политика*, Београд, недеља 12. јануар 2003, А8.

288 *Политика*, Београд, понедељак 13. јануар 2003, А7.

289 *Политика*, Београд, петак 17. јануар 2003, А7.

290 *Политика*, Београд, понедељак 20. јануар 2003, А1.

Дотакао се и неопходне самосвести: „морамо сами, као грађани и људи, да заузмемо тај став, да поштујемо себе". Као оно што онемогућава сваку самосвест, он је именовао колонијалну социјалну патологију: „пошто имамо још увек тај комплекс ниже вредности, мислим да и ми помало генеришемо ту нездраву ситуацију".[291] Зар сви ови искази не обележавају неке од елемената српског становишта? Слободан Јовановић је писао како се пад сваког српског владара у XIX веку догађао у часу његових лоших односа са Русијом.[292] Пад сваког носиоца власти у Србији после 2.000. године одиграва се у часу када се он нађе на недозвољеној удаљености од светла које у *Пешчанику* одблескује са западних страна.

Са́мо убиство српског премијера има – у идеологији секуларног свештенства – улогу *табуа* који треба да онемогући и обезвреди сваку неподобну искуствену и сазнајну аргументацију и који, истовремено, посведочује човекову идеолошку правовaљаност. *Пешчаник* намеће *јавно* и обавезујуће важење овакве формуле: ко је год био критички настројен према премијеровој политици, крив је – нехотично или хотимично – за његово убиство. Ако бисмо се присетили шта је о премијеру – док је био жив – казано са становишта *Пешчаника*, онда би ова формула деловала као самооптужба. Како је *Пешчаник* – због оног светла које у њему одблескује – *унапред* ослобођен сваке сумње, онда његова употреба премијеровог убиства, као типичан вид онога што је у мојој књизи названо *идеолошком отвореношћу* која не води самоанализи, има улогу *батине* која се спушта на главе политичких неистомишљеника.

Она треба да у јавној свести онемогући сасвим разумну мисао о томе да је човек могао настојати да премијер изгуби власт, да његова влада падне, али и да је исти тај човек могао бити огорчен због премијеровог убиства. Та мисао почива на рационалној процени премијерових политичких потеза, на сазнањима о ономе што је у њима било лоше, на уверењима да је требало чинити друкчије ствари, на интелектуалном освешћивању чињеница и околности, на уобичајеној борби за власт у вишепартијском друштву. Када настоји да све то блокира, да монополизује морални и емотивни револт због премијеровог убиства, *Пешчаник* показује да његов однос према премијеровом убиству *нема* пијететски нити интелектуални него употребни карактер.

Да то нема никакве везе са самим премијером, постаће очигледно у часу када околности постану такве да употреба његовог убиства изгуби сваку сврху: повратак блокираних садржаја – који би у нормалној интелектуалној ситуацији били предмет процењивања и дискусије – имаће наглашено

291 *Ekstra*, Banja Luka, godina XIX, broj 357, 19. 3. 2012, 9.

292 Слободан Јовановић, *Влада Александра Обреновића*, II, Сабрана дела, том 7, БИГЗ, СКЗ, Југославијапублик, Београд, 1991, 384–385.

деструктивни карактер. Онима којима је стало до премијера – при том није реч о *Пешчанику* – то би могло бити јасно из двовековне српске историје.

У вишедеценијској оптужници *срйскоī сшановишша* коју обликује титоистичко југословенство кључни моменат представља настојање да се сва разноликост стварности – чак и у различитим вековима – веже за неприличне, разнородне, неискрене, противречне, изобличене и нужно мањкаве и недоследне видове комунистичког посезања за српским становиштем. Они су били такви због – како је у мојој књизи показано – неразрешивог сукова са темељном партијском доктрином. Основни циљ титоистичког југословенства смештен је, дакле, у настојање да се *свако* заступање српског становишта поистовети са комунистичким посезањима за српским становиштем: средишње место у том настојању додељено је фигури Добрице Ћосића. То је, међутим, произвољан, неутемељен и арбитраран поступак. Зашто? Зато што је постојала и *īрађанска* традиција у политичком заступању српског становишта: Илија Гарашанин, Јован Ристић, Стојан Новаковић, Љубомир Стојановић, Слободан Јовановић, Драгиша Васић, Јован Дучић, Милош Црњански, Исидора Секулић, Милан Кашанин, *Срйски кулшурни клуб*. Управо је српска грађанска традиција снажно нагласила многе моменте српског становишта: поверење у културу,[293] диверсификација средстава,[294] интегрализам,[295] ненасилност.[296]

Како се изричито позивам на Црњанског, на годину 1934, јасно је да тежим обнови *īрађанскоī* заступања српског становишта у нашој културној политици и јавној свести. Јасно је, такође, да је – са становишта хрватске културне политике – управо *īрађанско* заступање она активност коју треба онемогућити на сваки начин, уклонити из видног поља свим средствима, па и очевидним неистинама. Отуд *Пешчаниково* непрестано прибегавање замени тезе.

Разлика између *комунисшичкоī* посезања за српским становиштем и *īрађанскоī* заступања српског становишта свакако је у садржајима и методима. То проистиче из разнородности њиховог порекла. Своје садржаје и методе комунистички представници српског становишта истински деле са својим партијским антагонистима: заточницима титоистичког југословенства. То је природно, будући да их је образовала, обликовала и како на власт тако и

---

[293] Михаило Војводић, *Сшојан Новаковић у служби националних и државних иншереса*, СКЗ, Београд, 2012, 64, 77, 154, 356, 384, 386.

[294] Михаило Војводић, *Сшојан Новаковић у служби националних и државних иншереса*, 69, 157.

[295] Михаило Војводић, *Сшојан Новаковић у служби националних и државних иншереса*, 73, 77, 133, 154, 316, 327.

[296] Михаило Војводић, *Сшојан Новаковић у служби националних и државних иншереса*, 77, 78, 345, 383.

у јавну свест довела комунистичка идеологија: она идеологија која је имала потпуни монопол над друштвом преко четрдесет година.

Тако су неким од конститутивних момената комунистичке идеологије – крај свих фракцијских разлика – припадали и срцем својим остали одани и Добрица Ћосић и Латинка Перовић. Зар није Латинка Перовић – како је у мојој књизи показано – још 1971. године упозоравала на неопходност ослобађања од грађанског погледа на свет? Зар није Добрица Ћосић – како је у мојој књизи такође показано – 1989. године казао да би поново ратовао против четника? То је година у којој се – по *Пешчанику* – партијска мисао приклонила српском становишту. Какво је, међутим, било то приклањање у коме се грађанској идеји о српском становишту најављује рат?

Разлика између комунистичког и грађанског заступања српског становишта – поред разлике у средствима и начелима, садржајима и циљевима – превасходно је у вредностима које очитују њихови носиоци. Управо ова реченица показује како није истинито тврђење колонијалног апологете да „у *Духу самопорицања* аутор нас је уверавао да... постоји само једно, неразориво, робусно српско становиште", да „нису могућа два српска становишта која би се... искључивала",[297] јер не само да разликујем више могућих *посезања* за српским становиштем него пледирам за грађанско заступање српског становишта као његов најприкладнији историјски облик. Као што нема способност да не поистовећује сваку разлику у човековом животу и историјском кретању са самопорицањем, тако је колонијални апологета лишен способности да увиди *плуралност* српског становишта, јер га непрестано своди на српски национализам.

Српско становиште је неминовно плурално зато што реч *српско* овде обележава *подручје* српске културне и националне егзистенције. У том подручју постоји битан плурализам могућности: од националистичких, преко либералних и демократских, до глобалистичких и оних могућности које почивају на негацији српског становишта. Ниједна од њих не оличава дух самопорицања: уколико почива на слободи свог избора. Тек када се појави као *инструментализована* у правцу сврха и интереса других култура и интереса, вођена њиховим партикуларизмом, док истовремено претендује на *рационализовање* свих њихових настојања, налога, интереса и политика под именом српске културе, тек када крије своје порекло и сврху у идеолошким рационализацијама које треба да премреже српску културу, можемо казати како је на делу дух самопорицања.

Дух самопорицања једне културе почиње да делује у часу када се у њено име, са њеном адресом на уснама, у *подручју* њених садржаја, остварују *интереси* – а не вредности – других културних политика. Ако хрватска

[297] *Mi pa mi*, 109.

државна политика – у часу ступања у Европску унију – истури Иву Андрића као свој заштитни знак, онда настојање да се ова неистинита пропагандна чињеница учини *оправданом* у српској јавној свести, да би потом постала модел културног и државног понашања, несумњиво је плод духа самопорицања саме српске културе. Таква је и препорука – из 2014. године – која доноси услове под којима би „нам у Хрватској и Милош Црњански као истински класик српске књижевности“ могао „бити ближи“. Овај наум зависи од тога „колико ће се данашње српско друштво с Црњанским у хрватским предоџбама приближавати средњоеуропским вриједностима“. Треба оцртати структуру сила које доноси ова препорука: постоји – као неупитна чињеница, чије порекло и циљеви остају ван сваке расправе – непроменљива константа „хрватских предоџби“ и постоји налог за приближавањем српског друштва „хрватским предоџбама“. Сама препорука има прецизну културнополитичку апликацију: све зависи од тога „колико ће се Србија војводинизирати“.[298] Неистинито ситуиравши *војвођанство* у *Сеобе*, што је учинио Радомир Константиновић још 1977. године, *усвајамо* препоруку која нас приближава „хрватским предоџбама“, јер поунутрашњујемо хрватске културнополитичке интересе: тада је у дејству дух самопорицања.

Пошто је то инструментализација духа као слободе, онда овај облик културно-политичког дејства представља самопорицање тог духа као духа. Самопорицање је облик институционалног поунутрашњивања *туђинског* културног и националног интереса: ако сам тај интерес унапређује унутрашњи свет српске културе, онда се он претвара у *вредност* која искључује самопорицање. Оно је – у хоризонту културне политике – институционална, спољашња, насилна, политичка, а не индивидуална, слободна и лична ствар; оно обележава *подручје* јавног и политичког деловања, а не психолошког избора појединца. Отуд је дух самопорицања неслободан, јер је подређен институционалном налогу за самопорицањем културе у чијем *подручју* влада. Неслободан као дух, јер је подређен, он је неслободан и као културни образац, јер заједница – вођена туђим интересима као својим – почиње да пориче саму себе.

Ако српско становиште представља оно што онемогућава овакво историјско и културно кретање, јер обележава избор који ограничава историјски и симболички свет на подручје српских интереса, на којим *вредностима* треба утемељити српску културну политику? Ко не разликује уметничко поимање историје Милоша Црњанског од романсијерског труда Добрице Ћосића, историјске и политичке увиде Слободана Јовановића од прилога друштвеној историји Србије које ствара Хелсиншки одбор, енциклопедијску

[298] Zvonko Kovač, „Crnjanski i Krleža – njihova ratna lirika, i komentari“, *Милош Црњански: поезија и коментари* (зборник радова), приредио Драган Хамовић, Институт за књижевност и уметност – Филолошки факултет, Београд, Матица српска – Нови Сад, 2014, 227.

интелектуалну разноврсност Дејана Медаковића од историјских и политичких настојања Латинке Перовић, књижевноисторијску свест Јована Деретића од нулте свести *Пешчаника*, мисаоне домете Николе Милошевића од мисаоних покушаја Ивана Чоловића, морални и интелектуални хабитус Михаила Ђурића од борбе за људска права Војина Димитријевића[299] *једноставно* се не налази у хоризонту вредности.

Било је, дакле, закономерно што су управо носиоци највиших *вредности* грађанског заступања српског становишта били – не само као људи него и судбином својих књига и идеја – веома дуго прогнани из наше средине: Слободан Јовановић и Милош Црњански. И када су, напокон, припуштени у српску јавност, они су остајали непрестани предмет поруга и обезвређивања. То се наставља, па је тридесетчетири године после своје смрти – благодарећи загребачким *Новостима* – Милош Црњански учињен одговорним за догађаје којима није био сведок. Јер, потребно је избрисати свако сазнање о грађанским заступницима српског становишта у нашој јавној свести: свако додатно осведочење о томе *кога* је титоистички режим изгнао из српске културе и традиције. У томе се огледа основно настојање хрватске културне политике. Оно је поунутрашњено и усидрено у српској јавној свести: његово лице је *Пешчаник*. Он нас позива – и прети нам – да са тог пута, као и са утрвених стаза титоизма, никако не скрећемо. Да би се то променило, неопходна је нова српска политика утемељена на аутентичном српском становишту.

Слободан избор српског становишта

Пети моменат *Пешчаникове* стратегије криминализације почива на настојању да се моје схватање српског становишта опише као нешто што је

[299] Како изгледа та борба, каквог је она порекла и коликог домета, показује нам сазнање о Војину Димитријевићу као човеку који је – 1975. године – гласао да са Правног факултета буду одстрањени људи за које је у рефератима писало да су стручни, али да нису морално-политички подобни. Он је – у једнопартијској диктатури – био делатно сагласан са идеолошки и егзистенцијално дискриминишућом нормом која крши основна људска права: била је то норма о морално-политичкој подобности. Када се околности промене, у 1990. години, у часу епохалног бродолома комунизма, управо Војин Димитријевић хита да – овога пута у име људских права – оповргне оне одлуке које је доносио у име диктатуре пролетаријата: Коста Чавошки, *Анатомија једне чистке (Изгон са Правног факултета у Београду 1973–1975)*, Службени гласник, Београд, 2013, 62, 66, 78, 248, 276–280, 306, 317. Нема, међутим, никакве саморефлексије која би осветлила овако велике противречности. Њено непостојање се прикрива сазнањем о истоветном предмету одмазде: као што је титоистичко кршење слободе било прикривено борбом против српског становишта, тако је порицање српских права – у 1990. години – било прикривено апологијом западних (америчких) интереса.

намењено дисциплиновању јавне свести. Оно служи за „дисциплиновање свих за које Ломпар тврди да су Срби". У њему је наводно скривена мисао о томе како не заслужује никакво поштовање човек који не мисли у складу са српским становиштем. Услед тога неистомишљеници треба да буду жигосани, јер ће се тако дисциплиновати „други Срби".

Пешчаник препознаје политичку филозофију која стоји иза српског становишта: то је филозофија Карла Шмита. Јер, „као Ломпарово српско становиште, тако и Шмитов суверен не трпи провере", пошто „прихватају само аргумент силе", па „због ирационалног зазивања силе њихова позиција мора се одбацити". Тако се пети моменат стратегије криминализације поклопио са другим њеним моментом, јер оба момента *йрийисују* српском становишту – као нешто урођено – својство насиља. Оба, истовремено, кривотворе мој текст: док други моменат *йрећушкује* присуство одређења „ненасилно" у мом поимању српског становишта, дотле пети моменат *дойисује* нешто што нема никакве везе са тим становиштем. Пут до неистине се, дакле, рачва у више праваца.

Неистина је да моје схватање српског становишта има дисциплинујући и тотализујући карактер. Оно, напротив, има слободни и диференцирајући карактер. Јер, у мојој књизи је записано како српско становиште представља изборну чињеницу. Шта то значи? „То подразумева човекову могућност да не изабере начин егзистенције који је везан за националну културу. Али, овде је реч о оном избору који оличава приањање уз идеју националне културе." Управо овај исказ – који именује *шему* којој су посвећена размишљања о српском становишту – показује да не тотализујем појам српског становишта, да га подређујем човековој слободи, да га постављам у хоризонт *избора* који човек може правити. Избор националне културе јесте само један од могућих човекових избора. Он подразумева појам српског становишта. То може бити – па је током двадесетог века и био – мањински избор. Јер, он је чин слободе а не нужности.

Могуће је замислити и друге изборе: српску културу у којој доминира југословенско или глобалистичко становиште. Или – по препоруци *Пешчаника* – српску културу у којој доминира хрватско становиште. У њој не би само прикладно стајала „студија о Мирославу Крлежи као српском писцу", јер „могла би се написати и једна таква студија", него би се она – ако имамо на уму Крлежине мисли и дела – сасвим лепо уклопила у моје схватање вишедеценијског и *акшуелног* поунутрашњивања хрватског становишта у српској јавној свести.

Али, шта је то што смета *Пешчанику* да понуди свој избор вредности, да их поткрепи својим анализама, да открије запретане истине о људима и појавама, да нас тако заслепи својим врлинама? На његовој страни је све: председник Србије, власт на свим друштвеним степеницама, и крма

и потпалубље друштвеног брода, и локомотива и последњи вагон *европске* композиције, и електронски и штампани медији, па и председник тако озлоглашене институције као што је САНУ,[300] и институционална и ванинституционална међународна подршка, и у нимало занемарљивом облику издашне новчане помоћи америчке Националне задужбине за демократију (NED) као приватног фонда Конгреса САД,[301] што прате преовлађујући тонови *официјелног* и *политички коректног* мишљења, чак и НАТО-пакт са самоовлашћењима и универзалним моралним критеријумима.

Ако је незадовољан Деретићевом *Историјом српске књижевности*, зашто *Пешчаник* – и сам у животном добу у којем је био Јован Деретић када је објавио своју књигу – не напише *своју* историју српске књижевности: одреди *своје* доминантне поетичке правце, најистакнутије фигуре, прикривене садржаје, загубљена значења, скрајнуте жанрове? Зашто не ступи у *равноправан* дијалог са српским становиштем? Зашто нам не омогући да упоредимо његова знања и домете – о потпуно политички неутралним областима, о далеким временима – са оним знањима и дометима које оличавају носиоци српског становишта? Шта му смета да то учини, осим недостатка знања и радиности?

Смета му могућност да његова понуда – природом демократских избора у друштву – понекад буде сведена на мањински избор. Отуд *Пешчаник* настоји да – и као мањински избор – задржи *већинску* моћ: и преко владиних – све до председника Србије – и преко невладиних центара моћи. Отуд *Пешчанику* смета слобода у којој је могуће да његова настојања буду део мањинског избора, па он настоји да нас њима трајно обавеже – силом.

Колико је *Пешчаниково* настојање да се српско становиште поистовети са насиљем превасходно – у психолошком смислу – једна *пројекција*, показује нам потпуно произвољно уписивање политичке филозофије Карла Шмита у моје схватање српског становишта. Начелно немам ништа против повезивања неког мог става са Карлом Шмитом: истинитост и далекосежност

[300] Шта нам сугерише сазнање – приспело *после* појављивања моје књиге – о томе да руководство САНУ одбија да у својој редовној размени књига са сродним међународним институцијама, „пошаље библиотекама, институтима и универзитетима у свету" књигу Виктора Новака *Magnum crimen*, чији је енглески превод омогућио анонимни добротвор („САНУ неће да шаље библиотекама 'Magnum crimen', *Политика*, Београд, субота 17. март 2012, 1, 12)? Зар то на најдословнији начин не потврђује моје закључке о поунутрашњивању хрватског становишта у српској јавној свести? Зар то не потврђује моје примере о институционалној подложности САНУ инструкцијама председника Србије? Зар је случајно што Латинка Перовић у мисли *оваквог* председника САНУ проналази себи блиско разумевање среће: Olivera Milosavljević, *Činjenice i tumačenja (Dva razgovora sa Latinkom Perović)*, 267?

[301] У свом годишњем извештају за 2011. годину, NED наводи да је *Пешчаник* примио 397.700 долара: www.standard.rs, petak 7. 09.2012.

многих његових закључака није могуће оспорити његовом биографијом. Али, овде није реч о томе. Шта значи мој суд о српском становишту као нечему што *претпоставља* слободу избора? Да је српском становишту прирођена мисао о слободи из које може извирати и негација српског становишта.

Та слобода требало би да буде могућа у оквиру оног друштвеног поретка који се легитимише конституционализмом, раздвојеношћу друштва и државе, вишепартијским системом, владавином права, поделом власти. Ниједно од ових својстава није оспорено у мојој књизи. Отуд се не може доказати како моје схватање српског становишта одговара Шмитовом појму суверена. Али, није тешко уочити – премда идеологија секуларног свештенства настоји то да сакрије – како *Пешчаниково* схватање *западног* становишта као онога што има планетарне претензије и као онога што се претвара у хегемонијалног гаранта реда и *политичке коректности* поприма управо својства која се налазе у вези са Шмитовим одређењем суверена.

Да слобода човековог избора представља трајни мотив у *Пешчаниковом* насртају на српско становиште, открива случај Ива Андрића. На основу једног пасуса у којем набрајам чињенице које сведоче о Андрићевом постојаном саморазумевању као српског писца, *Пешчаник* закључује да ми је Шмит послужио „као крунски сведок да је Иво Андрић српски писац, иако би Хрвати да га отму Србима", да би потом распрострo опширне семинарске белешке о Шмитовој политичкој филозофији. Да бисмо се осведочили у семинарску солидност *Пешчаниковог* целокупног насртаја на српско становиште, упоредићемо његов закључак о Шмиту као „крунском сведоку да је Иво Андрић српски писац" са цитатом из моје књиге:

> Више околности показује да је Андрић – који је почео као песник *Хрватске младе лирике* (1914) – самосвесно постао српски писац. Он је сам прешао на екавицу. Одбио је да буде заступљен у *Антологији хрватске лирике*: 1933. године. У својим забелешкама, Карл Шмит пише како је „у јесен 1940, када је Француска, поражена, лежала на земљи, разговарао... са једним Југословеном, српским писцем Ивом Андрићем, кога много волим." Одакле би Шмит овако прецизно разликовао југословенско и српско својство у Андрићу да му његов саговорник то није расветлио? Шмит нехотично открива како се пишчево одређење почело преносити на народносно осећање: „Србин ми је испричао следећу причу из мита свог народа: Марко Краљевић, јунак српске народне поезије..." Андрић се одредио – 1942. године, у писму поводом *Антологије српске савремене приповетке* – потпуно прецизно и најмање двосмислено: „као српски приповедач". Уписао је – 15. јуна 1951. године – у личну карту да му је народност „српска", као што је – 19. јула 1951. године – уписао у војну књижицу да је по народности „Србин". Тражио је да у лексикографској одредници – писаној за први том *Енциклопедије Југославије*, који се појавио 1954. године – не пише како је он „хрватског поријекла". Записао је – у Матичној

књизи венчаних у Београду, 27. септембра 1958. године – да је српске народности. Присутан је – што никако није могло без његове сагласности – у антологији *Српски песници између два рата* која се појавила 1956. године, да би био одсутан – што је свакако било у складу са његовом вољом – из антологије *Хрватски пјесници између два свјетска рата*, која је објављена у истој едицији, код истог издавача и у избору репрезентативног хрватског књижевног критичара. Андрић је – 1960. године – био члан редакционог одбора који је уврстио писца Иву Андрића у едицију *Српска књижевност у сто књига*: све је остало истоветно и у другом издању из 1971. године. То су све вишеструки и у различитим приликама и временима понављани чинови: дакле слободни чинови.

Од *једанаест* чињеница које у вишедеценијском периоду показују Андрићево самоодређење, међу којима је Шмитово сведочење само једна чињеница, *Пешчаник* намерно *прећуткује* чак *десет*, да би *једну* чињеницу претворио у наводно мој крунски доказ. Како процењујемо такав поступак у перспективи универзалних моралних критеријума? Како из перспективе научне коректности? Како у хоризонту семинарске ревности? Зар он не показује да *Пешчаник* кривотвори чињенице, изврће значења текстова које тумачи и мења смисао иначе јасним концептима?

Као што глупост не спречава човека да буде покварен, тако у овом *Пешчаниковом* поступку пребива сасвим одређена намера. Зашто, дакле, треба *сакрити* чак *десет* чињеница о Андрићевом самоодређењу? Свакако да би се исконструисала веза између српског становишта и Карла Шмита. То није превасходни циљ. Јер, неопходно је обезвредити свако доказивање о Андрићевом српском самоодређењу. Отуд *Пешчаникова* оцена да је разговор између Шмита и Андрића – „испразан". Сугестија подразумева закључак да сам на основу „испразног" разговора створио „крунски доказ" о Андрићевом српском самоодређењу. Али, она има и предумишљај: разговор је „испразан", будући да *Пешчаник* тежи денационализовању Андрића. Јер, треба сакрити – са становишта *Пешчаника* – да није Карл Шмит него Иво Андрић крунски сведок да је Иво Андрић – по својој слободи, по слободи свог избора – *само* српски писац.

Пре него што покажем у каквој се вези налази обезвређивање Андрићевог самоодређења и *Пешчаниково* укидање слободе избора националне културе, указаћу на још три нова момента који потврђују закључке моје књиге. Низу биографских чињеница ваља додати још две чињенице. Да је сведочење Карла Шмита – из 1940. године – аутентично, посредно потврђује један податак који нам је постао доступан после појављивања моје књиге. Пола године након Шмитовог записа, после капитулације Краљевине Југославије, у часу када су њени бројни дипломатски представници интернирани у Бад Шахен, у који су стигли 25. априла 1941. године, немачки покушаји

били су усмерени на то да се југословенске дипломате разврстају у складу са новом реалношћу: по националној основи. У таквим околностима, када је проглашена Независна држава Хрватска и када је Србија окупирана, Иво Андрић је – на саслушању – „изјавио да се осећа Србином".[302] Много доцније, када је требало – за картотеку ЦК СКЈ, 11. марта 1955. године – попунити „евидентни лист", Иво Андрић је уписао, својом руком и ћирилицом, да му је националност – „српска".[303]

Кратком подсећању на покушај да се језик Андрићевих приповедака „кроатизује" свакако треба додати преглед преписке о том случају. Та преписка је објављена када је моја књига била у штампи. Од највећег значаја је описати *поступке* које у таквим околностима повлачи хрватска културна политика, јер се они састоје од гажења ауторске воље, уговорених обавеза и правних прописа.

Позван – у децембру 1946. године – да објави књигу у издањима Матице хрватске, Иво Андрић је понудио избор приповедака који би био сачињен на основу предратних збирки приповедака које је објавила Српска књижевна задруга. Као да је слутио могућу невољу, као да је знао с ким има посла, Андрић је – секретару Матице хрватске Петру Шегедину, у писму од 29. децембра 1946. године – изричито нагласио: „Правопис би остао неизмењен, онакав какав је у којој приповетци." Сагласно постигнутом договору, могао је 2. марта 1947. године да напише: „шаљем Вам исправљене текстове мојих приповедака, заједно са речником." Будући да је сам променио шта је желео, послати текстови представљали су *коначну* ауторску вољу.

Када је добио одштампану књигу, Андрић се суочио – како пише у писму од 23. маја 1947. године – са сазнањем о томе „да су у мом тексту на много места мењани и језик и правопис, и то мењани не само грубо и неписмено, него чак и недоследно". Промене нису биле плод хаотичног приређивања текста него прецизне намере, јер је њихов *правац* распознатљив. Тако „кроатизација" пишчевог језика постаје *очита* из примера које Андрић наводи: „хришћанин у кршћанин, ваздух у уздух, услов у увјет." Поништена је ауторска воља, пошто су „на тај начин... на преко сто и деведесет места извршене увек неоправдане и често бесмислене измене". Али, поништене су свесно – поред моралних – и сасвим прецизне правне обавезе. То наглашава Иво Андрић: „И усмено и писмено било је између нас утврђено да текст остаје неизмењен. Ни писмена ни усмена обавеза није одржана."

Сви ти поступци Матице хрватске условили су да Андрић каже како „ову књигу 'Приповијетке' са овако несавесно и самовољно мењаним текстом нећу никад признати као своју", па „стога не могу примити ни хонорар

[302] Душан Глишовић, *Иво Андрић, Краљевина Југославија и Трећи Рајх*, Службени гласник, Београд, 2012, 820, 851.

[303] Документ се налази у Задужбини Иве Андрића.

за њу и молим тајништво да ми га не шаље“.[304] Ни потоње повлачење књиге из штампе, ни штампање нове књиге, ни писма извињења, не могу да промене утисак о протагонистима хрватске културне политике чија је намера положена у овакво кривотворење текста Иве Андрића.

Ако је у нечем битном ова намера из 1947. године подударна како са неовлашћеним објављивањем Андрића као хрватског писца у антологији коју је 1943. године штампала Независна Држава Хрватска тако и са скорашњим – 2007. године – подједнако неовлашћеним објављивањем Андрића као хрватског писца, што је имало и правно-судских последица, ако та намера није несагласна са Соларовом књижевнолексиконском одредницом о Андрићу који је „хрватски, босански и српски писац“, онда видимо колико је незаснована *Пешчаникова* – и *Сарајевских свезака* – тврдња о томе да моја књига жели да *поведе* културни рат. Јер, сви су се ови поступци одиграли *пре* појаве моје књиге.[305] Одлучујуће је питање: зашто ниједан од ових поступака није био подстицајан за *Пешчаникову* мисао о културном рату?

Карактеристично је да ме *Пешчаник* оптужује да Хрватима негирам сваки интегритет када акције хрватске политике сагледавам у резултанти западних политичких дејстава. Али, *Пешчаник* скрива моје претходно указивање наСитон-Вотсона, као и на позни Андрићев исказ о хрватском шовинизму као најопаснијем у Југославији зато што се остварује у резултанти дејстава Католичке цркве. Овакав ред ствари омогућава нам да се запитамо: да ли је и Иво Андрић неко ко негира сваки интегритет Хрватима? Да ли је Андрић био мање просвећен и толерантан од *Пешчаника*? Зар није логичније да помислимо како је он имао и историјског и личног искуства које га је водило таквом закључку? Зар нам потврда не долази из неочекиваног правца, ако се сетимо да је Јосип Видмар – у 1986. години – нагласио како је „у Хрватској... сав национални покрет, реално, у рукама цркве“?[306] Али, ако смо спремни да – по сугестији загребачких *Новости* – одбацимо Црњанског због српског становишта, зашто не бисмо одбацили и Андрића због наводног негирања сваког хрватског интегритета? Тако остајемо сами

[304] „Преписка између Иве Андрића и Матице хрватске“, приредила Невена Тодоровић, *Свеске Задужбине Иве Андрића*, Београд, година XXX, свеска 28, август 2011, 21–48.

[305] Када 3. фебруара 2012. године, на Јахорини, у друштву хрватског и босанског председника, председник Србије, ничим изазван, неупитан, лишен повода, каже да је Андрић „наш заједнички писац“, када – било зато што не зна, било зато што не мари – опovргава и кривотвори самог Андрића, онда је овај показатељ процеса поунутрашњивања хрватског становишта у нашој јавној свести постао доказ приспео *после* објављивања моје књиге. Он је потоња потврда да је власт председника Србије својим претежним делом – *Пешчаникова* власт.

[306] Josip Vidmar, *O slovenstvu i jugoslavenstvu*, Globus, Zagreb, 1986, 465.

у чистоти партијске доктрине: са – титоистички освештаним – уставним патриотизмом Латинке Перовић.

У светлости ових сазнања очигледно је зашто *Пешчаник* не дозвољава да постоји концепт националне културе – у чијем би језгру било српско становиште – као човеков слободан избор, као легитимна могућност да се назначе обриси српског културног обрасца, као један од компетитивних концепата у нашем друштву. Ако би постојала слобода избора, ако би се отклонио жиг насиља са српског становишта, ако би се оно учинило *леїишимним избором*, ако би постојао концепт националне културе, онда би нестала могућност да *Пешчаник* идеолошки интервенише – рестриктивно и силом – у хоризонту националне културе. Када би постојала човекова слобода избора – која би се испољавала и кроз демократско изјашњавање грађана – *Пешчаник* би изгубио *моїућносш* да пројектује и димензионира националну културу, односно да поунутрашњује хрватско становиште у српској јавној свести.

Кораблъекрушéње

Укупна *Пешчаникова* аргументација почива на међузависности оптужбе и настојања. Ту стратегију мимикрије узорно открива његов насртај на српско становиште. (1) Оптужбом да је српско становиште не-универзално, *Пешчаник* себи присваја универзализам, у којем он види само западне вредности, да би самим поступком (оптужба-и-настојање) прикрио сопствени не-универзализам, који се очитује у унапређивању западних (америчких) интереса у нашој јавној свести. (2) Оптужбом да је свако српско становиште насилно, *Пешчаник* себи приписује не-насилност, да би тим поступком оправдао своја многобројна посезања за насиљем у насртају на српско становиште. (3) Оптужбом да је српско становиште не-регионално, *Пешчаник* ствара могућност да *шабуизира* „југосферу" као безусловни облик регионалности, да би тако обезбедио хрватску доминацију у свакој постјугословенској констелацији. (4) Оптужбом да је српско становиште нешто што је *вредносно* мањкаво, *Пешчаник* хипостазира своју вредносну супериорност, да би тако потиснуо свако сећање на вредносне домете грађанске традиције српског становишта. (5) Оптужбом да српско становиште тежи дисциплиновању јавне свести, *Пешчаник* безразложно себе ослобађа сваке сумње када је реч о дисциплиновању јавног простора, да би тако обезбедио свеобухватно дисциплиновање чинилаца и учесника у јавном животу.

Ту је темељ огромне нетрпељивости коју је *Пешчаник* испољио према мом схватању српског становишта, иако је оно изричито засновано на универзалној подлози, са наглашеном свешћу о томе да – како је у мојој књизи

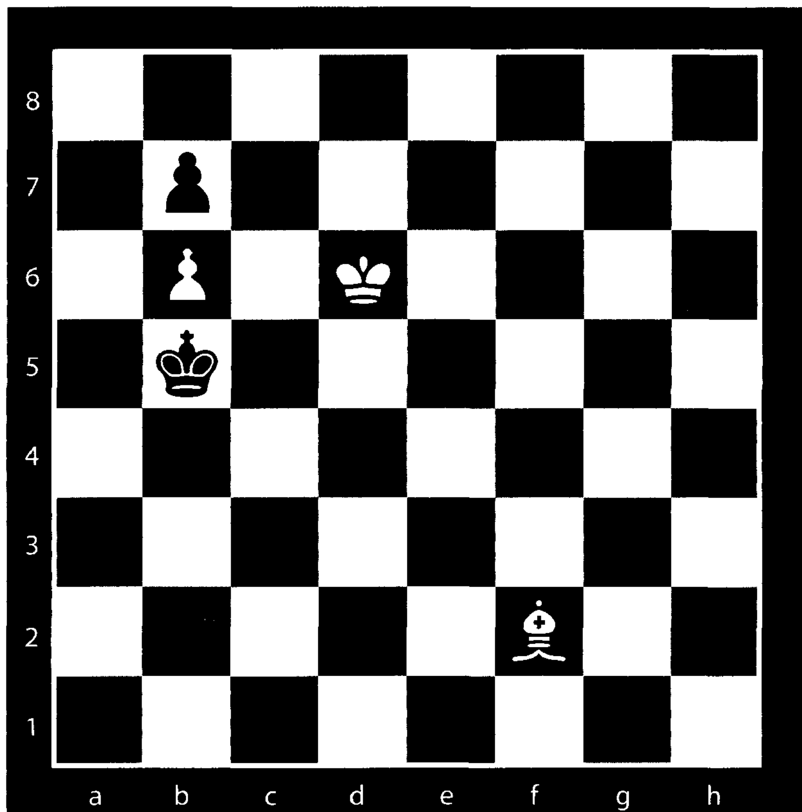
записано – „да би била култура, српска култура мора имати универзалне претпоставке", да српско становиште мора бити укотвљено „и у националну и у интернационалну димензију *духа*", јер идеја о српском становишту „омогућава човеков прелазак из подручја нације у подручје културе која трансцендира саму нацију". Српско становиште може бити схваћено као херменеутички појам када се – како пише у мојој књизи – „почетни појам егзистенцијалне акције помоћу посредовања која образује српско становиште појављује у завршном облику универзалног појма". Отуд је оно омогућило „окупљање сила националног и историјског, културног и симболичког кретања у универзалном подручју српске културе". Српско становиште је, дакле, постављено као моменат на путањи која води од самоосмишљавања до самотрансцендирања националне културе.

Али, управо је овај универзални појам српског становишта комплементаран са човековом слободом избора и отуд ослобођен сваке принуде и насиља, па је у мојој књизи записано да је „ово претварање живота – као чина, као дејства, као нагонског и свесног кретања људи – у речи, слике, представе, симболе увек... наравно, могуће и ван посредујућег дејства српског становишта". Све су то изричити, прецизни и вишеструко понављани показатељи да је моје схватање српског становишта ненасилно, уклопљено у грађанску традицију наше колективне и индивидуалне свести, отворено за регионалне интеграције у мери која искључује било чију доминацију у српској јавној свести, окренуто највишим *вредносним* постигнућима наше прошлости, слободно као сваки људски избор. И услед тога – како показује *Пешчаников* насртај – веома ризично. Јер, *Пешчаник* веома добро зна да српско становиште – својом универзалном димензијом – показује *ко* је и *шта* је *Пешчаник*: ни универзалан, ни српски. И то је оно што – у сагласности са загребачким *Новостима* и *Сарајевским свескама* – не може да му опрости.

Нигде није било ничег у часу када се идеолошки бојни брод *Пешчаник* – после пловидбе великим водама, у којима је деловао као „лађица крилах распетијех" – зарио прамцем у пешчано дно. Упркос крстарећим ракетама најновије серије, најсавршеније израде и прецизности, које очитују даљински навођене бомбе, чији су погоци доносили сваком с разлогом одабраном циљу – болници, мосту, возу, телевизијској станици – само колатералну штету, у једном на даљину вођеном постмодерном рату, његова дуготрајна пловидба окончана је необјашњивим потонућем у плићаку пешчаног спруда. Било је светло и топло мартовско подне. Нигде није било чланова посаде нити људских бића. Однекуд су поврвели пацови: из разних буџака, потпаљубља и бродско-одводних канала, успињали су се у дугачким тетуравим редовима, поводили се као пијани на светлу, окретали се у круг и скончавали на рубовима палубе. Само је човек који је то са обале посматрао остао неузбуђен. Сам *Пешчаник* му је наликовао на амерички филм:

техничко савршенство у служби кретенизма. Није се – попут Анрија де Монтерлана – ни намах запитао: има ли већег греха против људског духа? Човек се лагано вратио посматрању шаховске позиције. На табли је била Нимцовичева индијска одбрана.

45. Лх4 е5 46. Лг5 е4 47. Ле3 Кф6 48. Кг4 Ке5 49. Кг5 Кд5 50. Кф5 а5 51. Лф2 г5 52. К:г5 Кц4 53. Кф5 Кб4 54. К:е4 К:а4 55. Кд5 Кб5 56. Кд6 1 – 0.



Било је нечег неприродног и готово нестварног у мирном држању старог немачког господина: неке безусловности која наликује оној спремности са којом се потом суочио са смрћу. То је било нестварно одсуство гнева док је изговарао своју реченицу: „не бих ни прстом макао да бих довео до туђинске власти". Осећамо горчину, али не гнев. Зашто треба избегавати гневне реакције чак и у одсудним људским изборима?

Оне не доносе ни задовољство ни олакшање него нас излажу једној дуготрајној нелагодности. Иако се сила затомљених енергија излила из нас, остали смо малаксали и опустошени. Зашто? Заустављени у часу када је већ касно за било какво поправљање ствари, изненадно хипнотисани чудовишношћу сопствене реакције на оно што нас је изазвало, понекад посрамљени због себе а не због мете нашег незадовољства, касно схватамо да нам ништа од свега тога није било потребно. Није то лак тренутак: стихија човековог гнева није се сасвим смирила, премда је њен вршни талас досегао обалу, изливи расрђености још нас потресају, а на хоризонту се црни нова стихија, јер нам се примиче осећање посрамљености.

У судару две стихије, оне која се повлачи и оне која надире, остали смо сами. Тада смо највише угрожени: два незадовољства се дотичу, јер се стихија гнева преусмерава и уврће, управља ка нама самима, као извору сваке непријатности и нелагодности, уврће се под све оштријим угловима и зарива у само средиште: у нас саме. Последња адреса испољеног гнева увек смо ми сами.

Ту нас сустиже хладни критицизам нарастајуће рефлексије: ствари се мотре цинично, ослобођене свести о самом поводу гнева, јер тај повод у рефлексији изгледа много безначајније него што је то било у стварности, готово је склоњен са позорнице на којој смо остали сами: као повод за подсмех, као разлог за осуду, као лоше обучени пролазник који се повија под налетима северног ветра. То осећање не можемо уклонити никаквим оправдавањем нити позивањем на оправданост нашег гнева. У самоозлеђивању

морамо, међутим, бити онолико постојани колико је неопходно да би ожиљак почео да зараста: ако је стихија гнева слична беснилу које захвата човека, онда опорављање од гнева наликује буђењу из болести. Оно нас чини пријемчивим за различита животна искуства.

Најдиректније од њих делује као распростирући цинизам Марфијевог закона: никада не треба улазити у препирку са будалом, јер посматрач неће приметити разлику. Хладни цинизам ове препоруке врхуни у објективизовању гнева, јер га потпуно уклапа у перспективу посматрача и света: оно најсубјективније, оно што се не може охладити, попут лаве која куља и сва црвена се свуд разлива, бива подвргнуто посматрању неког ко је незаинтересован и удаљен. Тако остају само гримасе, речи и повици као миљокази претварања гневног човека у карикатуру или будалу.

Ова *спољашњост* гнева – тако погодна за хладни цинизам – може се и друкчије осмотрити: „Ако си се упутио према циљу и путем почео застајкивати да камењем гађаш сваког пса који лаје на тебе, никад нећеш стићи на циљ." Могуће је – као што то чини Достојевски – нагласити унутрашњу сврховитост човекове путање: не оно на шта она личи него оно шта она јесте. Човек је, дакле, поштеђен сазнања о томе да постаје исто што и његов противник, па је чак заштићен као неко ко корача праћен лавежом паса. Цинични поглед бива заустављен пред зидом унутрашњости: пред кулом самопоштовања.

Али, ово поунутрашњивање не значи и оправдавање гнева; напротив, оно из унутрашње сврховитости извлачи разлоге због којих човек не треба да упадне у гнев. Јер, није најстрашније што се претварамо у будале када нас обузме гнев; најстрашније је што – тада – не стижемо свом циљу као својој сврси. Гнев није опасан што нас срамоти него што нас наводи на то да сами себе изневеримо. Да је и од тако схваћеног гнева ипак преостала нека жаока, као запретан и готово загашен жар у пепелу вулканске лаве, открива нам очувана могућност да оне који нас доводе до гнева ипак можемо пејоративно назвати *псима*.

Али, путања спиритуализације гневних реакција ни ту не може застати, већ се све више одмиче од повода ка узроку гнева: ка нама самима. Јер, зашто те разгневљује мишљење човека на кога не би желео да личиш? Марко Аурелије нам оставља питање: „Желиш ли да се допаднеш човеку који се теби самом не свиђа?"[307] Тако се свест о будали и свест о псу повлаче у несаопштиву унутрашњост човековог гнева: нестаје сваког изговора и остајемо сами. Овај потоњи знак самозатварања подразумева одустајање од света: зато је тако тежак.

[307] Марко Аурелије, *Самом себи*, превео Албин Вилхар, Плато, Београд, 1998, 105.

Али, то нас поставља на посебну висину: тако дух показује како није застао у циничкој решености која изазива човеково самопоштовање, пошто не жели да себе мери спољашњом – макар и циничком – мером, па се не запетљава ни у изазов именовања света, него једино може да пребива као сам: ослобођен тамне жеље да се допадне некоме ко се њему самом не свиђа, дух себе осуђује на огледање у ономе што му је блиско. Он остаје без изговора у случају да изневери ово начело: у гневу који нас носи изневерили смо самоуспињање које дугујемо себи у корист самоиспољавања које нас води свету. Гнев, дакле, показује свету да нисмо издржали, да смо поклекли у битној ствари. Отуд његова двострукост. Јер, у смирају гнева – у последњим таласима који запљускују обалу, у пепелу лаве – видимо како смо покварили своје шансе у свету. На то човек може бити и спреман. Али, он истовремено осећа како је покварио своје изгледе и у себи, како је потонуо у самопорицање. И то је оно што је неподношљиво.

БЕЛЕШКА О ПИСЦУ

Мило Ломпар је рођен 1962. године у Београду. Завршио је Групу за југословенске и општу књижевност на Филолошком факултету у Београду, где предаје *Српску књижевност XVIII и XIX века* и *Културну историју Срба.*

Објављене књиге:

О завршетку романа (Смисао завршетка у роману „Друга књига Сеоба" Милоша Црњанског), Рад, Београд, 1995. Друго, измењено издање: Друштво за српски језик и књижевност Србије, Београд, 2008. – Награда *Станислав Винавер*, 1995.

Модерна времена у прози Драгише Васића, Филип Вишњић, Београд, 1996.

Његош и модерна, Филип Вишњић, Београд, 1998. Друго, поправљено издање: Нолит, Београд, 2008.

Црњански и Мефистофел (О скривеној фигури „Романа о Лондону"), Филип Вишњић, Београд, 2000. Друго, измењено издање: Нолит, Београд, 2007. – Награда *Ђорђе Јовановић*, 2000.

Аполонови путокази (Есеји о Црњанском), Службени лист СЦГ, Београд, 2004. – Награда *Лаза Костић*, 2004.

Моралистички фрагменти, Народна књига, Београд, 2007. Друго, проширено издање: Нолит, Београд, 2009.

Негде на граници филозофије и литературе (О књижевној херменеутици Николе Милошевића), Службени гласник, Београд, 2009. – Награда *Никола Милошевић*, 2009.

О трагичком песнику (Његошеве песме), Албатрос плус, Београд, 2010.

Његошево песништво, Српска књижевна задруга, Београд, 2010.

Дух самопорицања (прилог критици српске културне политике), Орфеус, Нови Сад, 2011. Друго, допуњено издање: *Дух самопорицања – У сенци туђинске власти*, 2012. Треће, допуњено издање: *Дух самопорицања – У сенци туђинске власти*, 2012. Четврто издање: 2013. Пето издање: 2014. – Награда *Печат времена*, 2012.

Повратак српском становишту? (интервјуи), Catena mundi, Београд, 2013. Друго, допуњено издање: 2014.

САДРЖАЈ